SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

20

GÜZ 2005

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arapça ve bir Batı dilinde) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalelerin ise Türkçe ile Arapça çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe ve herhangi bir Batı dilinde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukukî ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda belirtilir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı sebat ofset matbaacılık 0 332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Mehmet AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Zeki DUMAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr.Mevlüt GÜNGÖR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf IŞICIK (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Muammer MUŞTA (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (9 Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Talat SAKALLI (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal SAKLAN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER (9 Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M.Said ŞİMŞEK (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veysel UYSAL (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Tacettin UZUN (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet EREN (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Naim ŞAHİN (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Yavuz ÜNAL (19 Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç.Dr. Adem ŞAHİN (Selçuk Üniversitesi)

HÂCE NASÎRÜDDÎN MUHAMMED ET-TÛSÎ'NİN İNTİHALCİLİĞİ

Mikâil BAYRAM
Prof. Dr., S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Öğretim Üyesi

Giriş

Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî, İslâm dünyasının en tanımış filozof, astronom ve matematikçisidir. 1200 (597)'de Horasan'ın Tûs kentinde doğmuş ve 1273 (672)'de ölmüştür. Hayat hikâyesi iyi bilinen şahsiyetlerdendir. Tahsil hayatı memleketi Horasan'da geçmiş, gençliğinde Kuhistan'daki Alamut kalesi hâkimi İsmâilî lider Emîr Nâsirüddîn Abdurrahîm el-Muhteşem'in hizmetine girmiştir. İlhanlı hükümdarı Hülâgû Han Alamut'u zaptedince Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî, Hülâgû Han'ın hizmetine girmiş, Moğol bir hanımla evlenerek İlhanlı hanedanına yakınlık peyda etmiştir. Hülâgû Han'ın ve oğlu Abaka Han'ın baş danışmanı olmuştur. Müfrit bir Şiî (İsmâilî) olan Hâce Nasîrüddîn, İlhanlı Devleti'nin Sünnî Müslümanlara karşı yürüttüğü mücadelede önemli rol oynamıştır.

Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin pek çok eserleri bilinmektedir. Ona ait olduğu kabul edilen birkaç eserden biri de *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı çok tanınan eserdir. Bu eser esas itibariyle ünlü filozof Ebû Ali Ahmed bin Muhammed İbn Miskeveyh'in (421/1030) kısaca *Tehzîbü'l- Ahlâk* diye bilinen Arapça eserinin[1] Farsça'ya tercüme edilip sonuna iki bölüm (Makâle) ilâve edilmesiyle meydana gelmiş bir eserdir.[2] Eser, İran'da ve İran dışında birçok defalar yayınlanmış, birçok Avrupa diline tercüme edilmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Son olarak Müctebâ Minovî ile Alî Rızâ Haydarî en eski beş nüshasına dayanarak tenkitli metnini yayınlamışlardır. Bu nâşirler esere uzunca bir mukaddime yazarak Hâce Nasîr-i Tûsî'ye aidiyetini münakaşa etmişlerdir.

Burada Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olduğu kabul edilen ahlâk ve siyasete dair olan *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserin aslında ona ait olmadığını ve onun bu eseri intihal yolu ile kendisine mal ettiğini ve bu işi nasıl gerçekleştirdiğini göstermeğe çalışacağız. Bundan başka gene Hâce Nasîr-i Tûsî'ye ait olduğu kabul edilen birkaç eserin daha başkaları tarafından ona nisbet edildiğini belirteceğiz. Bu arada söz konusu edilen eserlerin gerçek yazarlarının kimliği tespit olunacaktır. Bu çalışmada *Ahlâk-ı Nâsırî* üzerindeki çalışmalarım esas alınacak, diğer eserler bu çalışmaya kıyas edilerek gerçek yazarlarının kimliği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hâce Nasîr-i Tûsî'ye nisbet edildiğini iddia ettiğimiz eserlerin gerçekte Türkiye Selçukluları zamanında Kayseri, Konya ve Kırşehir'de yaşamış, tam adı Hâce Nasîrüddîn Mahmûd el-Hoyî olup daha çok Ahî Evren ve Nasreddin Hoca

[1] *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 514.
[2] *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 38.

diye iki ayrı şahıs olarak algılanan bilge kişidir. Türkiye Selçukluları döneminin en güçlü fikir ve aksiyon eri olarak karşımıza çıkan bu zatın onlarca eserlerini tespit etmiş bulunuyoruz. Bu bilge kişi, Anadolu Ahî teşkilâtının baş mimarı olarak bilinen Nasîrüddîn Mahmûd ve halk arasında lâtifeleri ile tanınan Nasreddin Hoca'dan başkası değildir. Selçuklular devrinde uzun süre Kayseri'de kadılık yapmış, I. Alâüddîn Keykubad'ın iktidarı zamanında Konya'ya yerleşmiş, saray muallimliği (Lala) yapmış, Konya'da iki hânkâhın şeyhi olup etrafında çok sayıda muteber talebeler yetiştirmiş, II. Gıyâsüddîn Keyhusrev zamanında Babaîler isyanı ile ilgisinden ötürü beş sene müddetle tutuklanmış, II. İzzüddîn Keykâvus'un iktidarında bir süre vezir olmuştur. Ömrünün son on dört yılında Kırşehir'de ikamet etmiştir. Ünlü ve nüfuzlu bir kişi olarak Türkmen ve Ahîleri Moğol tahakkümüne boyun eğen iktidarlara karşı mücadeleye sevk etmiştir. Türkmen ve Ahîlerin Moğol iktidarına karşı başlattıkları mücadelede bayrak kişi olmasından ötürü 1 Nisan 1261 (27 Recep 659) günü Emîr Nûreddîn Caca tarafından Kırşehir'de öldürülmüştür. Bu bilge kişinin 25 kadar eserini tespit etmiş bulunuyoruz.[3] Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un eserleri tespit olunup ve bu eserler araştırma ve incelemelerimizin medarı olunca, bahsimize konu olan *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserin bu Anadolulu filozofa (Dânişmend-i Rûmî) ait olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu zat, Anadolu'da Hülâgû Han'ın iktidara getirdiği, IV. Kılıç Arslan'a ve onun yönetimine ve uygulamalarına karşı, Orta Anadolu'nun bütün vilâyetlerinde ve uc bölgelerde baş gösteren isyanlarda bayrak şahsiyet konumunda olmuştur.[4] Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn bütün bu isyanların manevî dinamiği konumundaydı. Kendisi de Kırşehir'de etrafındakilerle birlikte bu iktidara karşı isyan bayrağını açmıştır. Bu isyanın bastırılışı sırasında etrafında bulunan Ahîlerle birlikte öldürülmüştür.[5] Kılıç artığı olarak buradan kaçan Ahîler bir uc vilâyeti olan Akşehir'e göçmüşlerdir.

Moğollar ve Anadolu'daki Moğol yanlıları bu filozofun adını unutturmak nâm ve nişanını silmek için onun eserlerini plânlı bir şekilde başka yazarlara en çok da lâkapdaşı Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye nispet ettikleri sonucuna varılmaktadır. Vakıa bu çevreler onun aleyhinde pek çok kötüleyici haberler yayarak nüfuzunu kırmaya çalışmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Moğolların destekçileri, Ahî Evren'in eserlerini çok sıkı bir şekilde takip ediyorlardı. Anadolu'nun belli başlı vilâyetlerinde Ahîler katliama tâbi tutulup tehcire zorlanıyorlardı. Bu iktidar döneminde Ahîlere ait tekke, zaviye, hânkâh ve işyerleri ellerinden alınıyor ve ocakları dağıtılıyordu. Ahîlerin lideri ve derici esnafın piri olan Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in eserlerine de el konuluyor ve bu eserlere mukaddimeler ve sunuşlar yazdırılarak, çoğunlukla Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye nispet ediliyordu. Ahî Evren'in Kırşehir'den dostu Sadrüddîn Konevî'ye yazdığı 15 kadar mektubu da bu

[3] Bu zat hakkında geniş bilgi için bkz. M. Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, Konya 1991.

[4] Kerîmüddîn Mahmûd el-Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Neşr. O. Turan, Ankara 1944, s. 75; *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, s. 97-110.

[5] Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un öldürülmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mikâil Bayram, *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya 2005, s. 159-185.

yolla Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye mal edilmiştir. Fakat bu mektupların muhtevası, mektuplarda geçen özel adlar, aktüel konular ve dinî anlayış ve görüşler, bu mektupların Tûsî tarafından kaleme alınmış olamayacağını göstermektedir.[6] İşte *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eser de aynı tarzda bizzat Hâce Nasîr-i Tûsî tarafından birtakım ilâveler eklemeler yapılarak kendisine mal etmiştir. Yedi asırdan beri böyle bilinmektedir. İşte bu yazıda *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Hâce Nasîr-i Tûsî'ye ait olmayıp, Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un eseri olduğu ispat edildikten sonra başka eserlerinin de ya intihal yolu ile veya başka yollarla Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye mal edildiği gösterilecektir.

1- Ahlâk-ı Nâsırî

Bu eser eskiden beri Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olduğu kabul görmüş ve böyle biline gelmiştir. Fakat Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in eserleri, tarafımdan ortaya çıkarıldıktan[7] sonra *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin, Hâce Nasîr-i Tûsî ile ilgisinin macerası takip edilince gerçekten bu eserin Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in eserlerinden olduğu şüpheye mahal kalmayacak şekilde anlaşılmış bulunmaktadır. Çünkü bu eserinde *Kitâbü'l-efâî* ve *İlmü't-teşrîh* adlı eserlerine göndermelerde bulunmakta ve *Letâif-i Giyâsiyye* ve *Letâif-i hikmet*'te anlattıkları konuları bu eserinde de tekrar etmektedir. Hatta bu eserlerinde *Kitabü'l-ahlâk* adlı eserine göndermelerde bulunmaktadır. Bu göndermeleri de aynen *Ahlâk-ı Nâsırî*'de mevcuttur. Ayrıca *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin son faslında, Anadolu Ahîliğinin kuruluşu, örgüt yapısı ve felsefesi izah edilmektedir. Hâce Nasîr-i Tûsî'nin bu işlerle ilgisinin bulunmadığı da bir gerçektir. Şimdi bu eserin Hâce Nasîr-i Tûsî'ye mal ediliş macerasını gözden geçirelim.

Öncelikle Tûsî, bu esere yazdığı önsözde bu eserin kendisine ait olmadığını ifade etmekte ve özet olarak şöyle demektedir: "Ben Kuhistan'da bulunduğum sırada Kuhistan'daki İsmâilîlerin reisi olan Emîr Nâsırüddîn Abdurrahîm el-Muhteşem adlı dostum bu eseri bana getirdi. Dostlar ve ilim taliplerinin bu esere çok rağbet gösterdiklerini, onların bu eserden daha iyi yararlanmaları için bu eseri gözden geçirmemi, ona bir mukaddime yazmamı ve gerekli yerlerini değiştirmemi istedi. Ben böyle işlerden hoşlanmadığım ve caiz görmediğim ve bu işi yaptığımı öğrenenlerin beni kınayıp ayıplayacaklarını bildiğim halde dostların ısrarlı taleplerine dayanamayarak bu işi yaptım."[8] Görüldüğü gibi Hâce Nasîr-i Tûsî'nin bu ifadeleri Ahlâk-ı Nâsırî'nin ona ait olmadığını ve -istemeyerek- intihal yoluyla bu eseri kendisine mal etmek durumunda kaldığını bildirmektedir. Eseri Tûsî'ye götüren bu Emîr Muhteşem el-Kuhistânî olduğu için bazı yazma nüshalarında

[6] Bu mektupların Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olmayıp, Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'a ait oldukları hakkında müstakil bir makale yayınlamış bulunuruz. Bkz. *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Konya 2004, s. 1-32.

[7] Bkz. Mikâil Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu, Konya 1991; Mikâil Bayram, Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi, s. 25-74.

[8] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 34-35.

eserin esas müellifinin Emîr Muhteşem-i Kuhistânî olduğunu kabul edenler de olmuştur.[9]

Müctebâ Minovî ve Alî Rızâ Haydarî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi en eski beş nüshasına dayanarak, uzunca bir mukaddime yazarak nüsha karşılaştırması yapmışlar ve Tûsî'nin, eserin metni üzerinde ne gibi tasarruflarda bulunduğunu göstermişlerdir.[10] Bu nâşirler Hâce Nasîr'in bu eseri, 633 (1237) yılında telif ettiğini, bilâhare Emîr Muhteşem-i Kuhistânî'nin talebi üzerine eseri ikinci defa telif ettiği kanaatini izhar etmekteler. Oysa Hâce Nasîr-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin, ünlü filozof İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin düzgün bir şekilde Farsça'ya tercümesinden ibaret olup, buna bazı faydalı ilâveler yapıldığını tespit etmekte ve bu eserin kendisinden önce telif edilmiş olduğunu bildirmektedir. Hâce Nasîr-i Tûsî tarafından yapılan değişikliklere rağmen eserde hâlâ Sünnî ve hatta Eş'arî mezhebi anlayışı fark edilmektedir. Konusu (ahlâk) itibariyle mezhep farklılığının önem taşımadığını da belirten Hâce Nasîr-i Tûsî buna rağmen onların (yani Eş'arîlerin) anlayışını yansıtan bazı yerlerde düzeltmeler yaptığını itiraf etmektedir. Bu itibarla İsmâiliyye mezhebinden ve hatta ileri gelenlerinden olan Emîr Muhteşem-i Kuhistânî'nin bu eseri yazmış olamayacağı açıktır.

Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye yazdığı önsözde önemli bir hususu daha vurgulamaktadır. Kendisine verilen bu eser üzerinde bazı düzenlemeler yaptıktan sonra: *"Eserin nüshalarının çoğaltıldığını, buna rağmen ellerinde bu eserin nüshaları bulunan kimselerin, o nüshalardaki mukaddimeyi çıkarıp yerine kendisinin yazdığı mukaddimeyi koymalarını ve yaptığı değişiklikleri nüshalarına kaydetmelerini istemektedir."* Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin bu ifadeleri, onun bilerek bir intihal işi yaptığını göstermektedir. Nitekim M. Minovî ve A. R. Haydarî'nin gösterdikleri nüsha farklarında bu değiştirmelerin bazı nüshalarda kazıntı ve silinti yapılarak uygulandığını mukaddimesinin tamamen değiştirildiğini ve hâtimesinin ise eserden tamamen çıkarıldığını göstermektedirler. Buna rağmen Tûsî'nin uygulanmasını istediği değişikliklerin tam olarak yapılmadığı bazı nüshalar günümüze gelmiştir. Bu nüshalardan biri Pencap Üniversitesi (Lahor) Ktp. Nr. 4607'de olup Bozorcmihr b. Muhammed b. Habeşî et-Tûsî tarafından 666 (1267) kopya edilen nüshadır. Bir diğeri de Afyon Karahisar Ktp. Nr. 1801'de kayıtlı olup Bağdat Nizamiye Medresesi'nde Muhammed b. Süheyl b. Alî el-Hâfız et-Taberî tarafından müellif nüshasından Şaban ayı sonlarında 662 (1264) tarihinde istinsah edilmiştir. Aslında bu iki nüsha, *Ahlâk-ı Nâsırî*"nin nâşirlerini birçok hatadan selâmete çıkarması gerekirken bir sürü gereksiz, geniş yorumlara girmişlerdir. Ancak burada şu hususu belirtmeyi gerekli görüyorum. Aslında *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bu iki nüshası, Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, adaşı Hâce Nasîrüddîn Mahmûd-i Hoyî'nin eserini bilerek intihal yolu ile kendisine mal ettiğini açıkça göstermektedir. Zaten Hâce Nasîr-i Tûsî, kendisi de Emîr Muhteşem'in baskısıyla ve onun emrine uymak zorunda kaldığı için bu işi

[9] Meselâ: Bkz. Sivas Ziya Bey Ktp. Nr. 351, Kâtip Çelebi de Tûsî'nin bu ifadelerine binaen onun bu eseri Emîr el-Muhteşem için kaleme aldığını yazmaktadır. Bkz. *Keşfü'z-zunûn*, I, 38.

[10] Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Neşr. Müctebâ Minovî ve Alî Rızâ Haydarî, Tahran 1364.

yaptığını itiraf etmektedir. Bu amaçla eser üzerinde ne gibi tahrifler yaptığını da gene bu nüshalar ortaya koymaktadır.

Burada bir hususa daha işaret etmeden geçemiyorum. Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn tercümecilikte çok mahirdir. İbn Sînâ, Fahrüddîn-i Râzî, Maktûl Sühreverdî, Sadrüddîn-i Konevî'den tercümeler yapmıştır. Bu eser de ünlü Ahlâkiyyâtçı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin tercümesidir. Tûsî yazdığı mukaddimede elindeki eserin, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının güzel bir tercümesi olduğunu ve sonuna da iki faydalı bölüm eklendiğini ifade etmektedir. Bu ifadesi ile bu işin başka biri tarafından yapılmış olduğunu ima etmektedir. Gerçekten de Ahî Evren bu eseri tercüme ederken esere, *"Hikmet-i ilmî"* ve *"Hikmet-i amelî"* adını taşıyan iki bölüm eklemiştir. Bu iki bölümde Anadolu Ahîliğinin kuruluş ve felsefesi hakkında geniş bilgiler vermiştir. Bu bakımdan bu eser Anadolu Ahî Teşkilâtı için ilk ve en önemli kaynak eserdir. Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da teşekkül eden fikir ortamının ürünüdür. Şimdi bu hususu maddeler halinde sıralayalım.

I- Yukarıda ifade edildiği üzere Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî esere yeni bir mukaddime yazmış ve ellerinde bu eserin nüshaları bulunanlar da ellerindeki nüshalarda asıl mukaddimeyi çıkarıp yerine kendisinin yazdığı mukaddimeyi koymalarını tavsiye etmektedir. Keza eserin metninde yaptığı değişiklikleri de ellerindeki nüshalara kaydetmelerini ifade etmektedir. Nitekim M. Minovî ve Alî Rızâ Haydarî kullandıkları en eski nüshalarda bu değişiklikleri göstermiş ve bazı nüshalarda kazıntı yapılarak bu değişikliklerin eser metnine sokuşturulduğunu tespit etmişlerdir. Bu nâşirler Tûsî'nin eserden çıkardığı mukaddimeyi bulamamışlardır. Ben bu mukaddimeyi Türkiye kütüphanelerindeki *Ahlâk-ı Nâsırî* nüshalarından birinde bulabileceğimi umuyordum. Fakat Türkiye'deki 40 kadar nüshayı elden geçirdim böyle bir nüshaya tesadüf edemedim. Ancak böyle bir nüshanın Türkiye'de bulunabileceğine inanıyorum.

Hâce Nasîr-i Tûsî, eserin hâtimesini de eser metninden çıkarmıştır. Fakat büyük bir şans eseri olarak Afyon Karahisar Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi nüshasında bu hâtime nasıl olmuşsa çıkarılmamış ve günümüze gelmiştir. İşte bu hâtime *Ahlâk-ı Nâsırî* üzerinde döndürülen oyun ve hileleri açığa çıkarmaktadır. Çünkü bu hâtimede *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin 633 (1235) yılında *Meclis-i âlî* diye anılan devlet adamına sunulduğu belirtilmektedir. İşte bu Meclis-i âlî, Türkiye Selçukluları Sultanı I. Alâüddîn Keykubad'ın lâkabıdır. İbn Bibi, Alâüddîn Keykubad'ın bu lâkapla anıldığını yazmaktadır.[11] Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd, *Ahlâk-ı Nâsırî*'den başka Sultan Alâüddîn Keykubad'a dört eser daha sunmuş ve bu eserlerin dördünde de Sultan Alâüddîn'i *Meclis-i Âlî* ve *Meclis-i Sâmî* diye anmıştır. Bu eserler şunlardır:

1. *Mürşidü'l-Kifâye*: Fatih (Süleymaniye) Ktp., nr: 5426, yp.130b-136a.
2. *Yezdân-şinaht*: Ayasofya (Süleymaniye) ktp. nr: 4819, yp. 118b-138b.

[11] İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, Neşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1957, s. 367, 369, 370, 412-415, 371-372.

3. *Tercüme-i en-Nefsü'n-nâtıka* (Aslı İbn Sînâ'ya aittir): Ayasofya (Süleymaniye) ktp. nr. 4851, yp. 31b-49a.
4. *Mi'râc-nâme*: İbn Sînâ'nın eseri olup F. Râzî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn buna bir sunuş yazarak Alâüddîn Keykubad'a hediye etmiştir.[12]

Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un bazı eserlerinin hem mukaddimesine hem hâtimesine ithaf kaydı yazmaktadır. Meselâ: *Yezdân-şinaht* ve *Letâif-i Hikmet* böyledir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de böyle bir uygulama da bulunduğu anlaşılmaktadır. Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Alâüddîn Keykubad ile herhangi bir yakınlığı olmadığına göre *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin de ona ait olması mümkün değildir. İşte bu durum açık olarak göstermektedir ki, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Hâce Nasîr-i Tûsî'ye veya Emîr Muhteşem'e ait değil, Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un eserlerindendir.

Zaten 633 (1235)'te Tûsî henüz genç yaştaydı ve daha telifât yapmaya başlamamış veya telifât yapacak ortamı bulamamıştır. Moğolların hizmetine girdikten sonra eserler telif etmeye başlamıştır. Bu eserin telifinden 18 sene sonra *Mi'yârü'l-eş'ar* adlı eserini yazmıştır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Tûsî'ye ait olduğu düşünülürse, Tûsî'nin bu eserden sonra 18 sene telif yapmamış olduğu anlamı çıkar. Bu durum mantıklı değildir. Bu mantıksızlık M. Minovî ve A. Haydarî'nin de dikkatini çekmiş ve buna bir yorum getirmeye çalışmışlardır.[13]

II. Afyon Karahisar nüshası eserin 633 (1235) yılında telif edildiğini belgelemektedir. Oysa Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî mukaddimesini Alamut'un Hülâgû Han tarafından fethedilişine yakın bir zamanda yazdığı anlaşılmaktadır. Bu demektir ki, eserin telifinden 30 yıl kadar sonra Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî bu esere bir mukaddeme yazmıştır. Asıl mukaddime de Sultan Alâüddîn Keykubad için kullanılan Meclis-i âlî lâkabını Emîr Muhteşem için kullandığı anlaşılmaktadır.[14] Tûsî esere bir fasıl da ilâve ederek burada eserin telifinden 30 yıl sonra bu faslı kaleme aldığını kaydetmektedir.[15]

III- *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin yazarı eserinde başka eserlerine göndermeler yapmaktadır. Bu göndermelerden biri anatomiye dair olan *Teşrîh* veya *İlmü't-teşrîh* adlı tıbbî eserdir.[16] Bu eser doktor olan Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in, tıp ilmine dair eseridir. Nitekim *Letâif-i Hikmet* ve *Letâif-i Gıyâsiyye* adlı eserlerinde bu eserinden sık sık söz etmekte ve gönderme yapmaktadır.[17] Bu durumlar *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'a ait olduğunu göstermektedir. Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî bu referansı eserden çıkarmayı akıl edememiştir.

[12] Mi'râc-nâme-i İbn Sina be Hatt-ı Fahru'd-dîn-i Râzî, (Tıpkı Basım) Neşr. Mehdî Beyanî, Tahran 1331.
[13] *Ahlâk-ı Nâsırî* mukaddimesi, s. 18-19.
[14] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 35.
[15] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 236.
[16] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 140.
[17] *Letâif-i Gıyâsiyye*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. Nr. 1727, yp. 132a; *Letâif-i hikmet*, Neşr. G. Huseyn-i Muhsınî, Tahran 1351, s. 102.

IV- Ahî Evren, tabip olduğu için zehirli yılanlardan panzehir imal etmektedir. *Tabsiretü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî* adlı eserinde bu sanatından bahsetmektedir.[18] Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde "Yılan Avcısının Hikâyesi" başlığı altında onun bu yönünü dile getirmekte ve onu alaya alarak hicvetmektedir.[19] Zaten bu mesleğinden ve bu uğraşından ötürü ona yılan anlamına gelen Evren denilmiştir. Mevlânâ'da sık sık ona *mar* ve *ejder* yani yılan diyerek onu bir çok defalar yermektedir.[20] *Ahlâk-ı Nâsırî*'den *Kitâb-ı Efâ'î* (*Yılanlar Kitabı*) adlı bir eser yazmış olduğunu da öğreniyoruz.[21] Böyle bir kitap yazmak, herhalde Tûsî'nin işi olamaz. Zira Tûsî'nin tababet ile ilgisi bilinmemektedir.

V- Ahî Evren *Letâif-i Gıyâsiyye*'de "İnsan Uzuvlarının Faydaları" adlı bir bölüme yer vermektedir.[22] *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bu bölüme atıfta bulunmuştur.[23] Tûsî, bunu da eserden çıkarmayı akıl etmemiştir.

VI- *Ahlâk-ı Nâsırî*'de 1. Halife Hz. Ebûbekr es-Sıddîk'ten övgü ve saygı ile yad edilmiştir.[24] Bu durum bu eserin Şiî olan Tûsî ile Emîr Muhteşem-i Kuhistânî'ye ait olama-yacağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü bu durum Şiîlikteki tevellâ ve teberrâ kaidesine aykırıdır. Buna benzer daha birçok hususlar eserde mevcuttur. Nitekim bu husus M. Minovî, A. Haydarî'nin de dikkatini çekmiş ve bunu Hâce Nasîr-i Tûsî'de fikir değişmeleri ile izaha çalışmışlardır.

VII- Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn, II. Gıyâsüddîn Keyhusrev adına kaleme aldığı *Letâif-i Gıyâsiyye* adlı eserinin mukaddimesinde bundan önce ahlâk ve siyasete dair bir eser yazdığını bildirmektedir. Hiç şüphesiz *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi kastetmektedir. Gerçekten de *Letâif-i Gıyâsiyye*, II. Gıyâsüddîn Keyhusrev adına kaleme alınmış olup *Ahlâk-ı Nâsırî*'den iki üç yıl sonra telif edilmiştir. Ayrıca daha önce belirttiğimiz üzere *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin büyük bir kısmı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının tercümesidir. *Letâif-i Gıyâsiyye*'de İbn Miskeveyh'e göndermeler yaptığı gibi 'bu konuyu ahlâk kitabımızda yazdık veya bu konunun detayı *Kitâbü'l-ahlâk*'tadır' diyerek *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye göndermeler yapmaktadır.

VIII- *Ahlâk-ı Nâsırî* telif edildiği zaman, yani 633(1237)'de Abbâsî Halifeliği devam etmekteydi. Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Fütüvvet teşkilâtına mensup olması cihetiyle Abbâsî Halifeliği'ne saygılı idi. Bunu muhtelif eserlerinde açıkça dile getirmiştir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de hilâfetin gerekliliği ve zaruriliği savunulmaktadır.[25] Hâce Nasîr-i Tûsî, Şiî olması cihetiyle Sünnî Abbâsî hilâfetine muhalif idi. Hatta Abbâsî Halifeliği'ni ortadan kaldırması hususunda Hülâgû Han'ı teşvik ettiği söylenir. Hâce Nasîr-i Tûsî ve çevresindekiler, Sünnîleri mürtedden aşağı görü-

[18] *Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, Terc. Mikâil Bayram, Ankara 1995, s. 185-186.
[19] *Mesnevî*, II, 160-161.
[20] Mikâil Bayram, Sosyal ve Siyâsî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi, s. 90-92.
[21] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 249.
[22] *Letâif-i Gıyâsiyye*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. Nr. 1727, yp. 103a-140b.
[23] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 140.
[24] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 159.
[25] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 136.

yorlardı.[26] Bu bakımdan onun o dönemde hilâfet hakkında olumlu şeyler söylemiş olması düşünülemez. Bu durum da Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin yazarı olamayacağını ortaya koymaktadır. M. Minovî ve A. Haydarî eserde gördükleri bunun gibi çelişkileri, Tûsî'nin düşünce dünyası ile bağdaştıramadıkları ve bunları tevile yöneldikleri görülmektedir.

IX- Hâce Nasîr-i Tûsî, muhtelif eserlerinde ünlü Eş'arî kelâmcısı Fahrüddîn-i Râzî'yi tenkit etmiş ve ona muhalif bir kişidir.[27] Oysa *Ahlâk-ı Nâsırî*'de Fahrüddîn-i Râzî'den büyük ölçüde yararlanılmış ve medhedilmiştir. M. Minovî ve A. Haydarî bu durumu zamanla Tûsî'de fikir değişmesi meydana gelmiş olmakla izah etmekteler. Oysa Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn, uzun süre Râzî'ye talebe olmuş, bütün eserlerinde ondan övgü ile bahsetmektedir. Onun bazı eserlerini Farsça'ya tercüme etmiştir. Bu durum da bu eserin Tûsî'ye ait olmayıp Ahî Evren'e ait olduğunu göstermektedir.

X- *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin muhtevasını incelediğimizde eserin Türkmenlerin güçlü ve kudretli oldukları bir çevrede kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira Sultan I. Alâüddîn Keykubad dönemi, Türkmencilik ülküsünün en kuvvetli olduğu dönemdir. Oysa Üstâd Müctebâ Minovî ve A. Haydarî'nin de belirttikleri gibi Hâce Nasîr-i Tûsî böyle bir muhitte yaşamadığı gibi böyle bir muhit ile ilgisi bulunduğu da bilinmemektedir.[28] İşte bunun gibi çelişkiler bu eserin Hâce Nasîr-i Tûsî'ye ait olmadığını açıkça göstermektedir. Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn, bilindiği gibi Türkiye Selçukluları zamanında kurulan Anadolu Ahî teşkilâtının baş mimarı ve derici esnafın da piridir. Ahîlik ise Türkmen esnaf ve sanatkârların mesleğidir. Selçuklu Sultanı Alâüddîn Keykubad Türkmenlerin hamisi olduğu için Ahîlik onun iktidarı döneminde bütün Anadolu'ya yayıldı. Bu dönemde Anadolu şehirlerinde beledî ve güvenlik hizmetleri Ahîlere verilmiştir. Kısacası Alâüddîn Keykubad devri Türkmenlerin her bakımdan en güçlü olduğu bir devirdir. İşte *Ahlâk-ı Nâsırî* böyle bir çevrede kaleme alınmış ve Alâüddîn Keykubad'a sunulmuştur.

XI- *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin "Siyaset-i Müdün" (Şehirlerle İlgili Siyaset) bölümündeki birinci fasılda Ahîliğin usûl ve erkânı anlatılmaktadır.[29] Ahî Evren bir Ahî olarak ve Anadolu Ahî teşkilâtının kurucusu olması hasebiyle burada mesleği ile ilgili bilgiler vermektedir. Nitekim *Letâif-i hikmet* adlı eserinde de bu konu ile ilgili bilgileri özetleyerek ve yer yer aynı cümlelerle tekrar etmektedir.[30] Bilindiği gibi Hâce Nasîr-i Tûsî'nin Ahîlikle uzaktan yakından ilgisi olmadığı gibi ilgi alanı da değildir. Bu durum *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Tûsî'ye ait olmayıp Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'e ait olduğuna delil teşkil etmektedir.

XII- Burada son olarak şunu söylemek istiyorum. *Ahlâk-ı Nâsırî* Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in diğer eserleri ile karşılaştıran herkes, bu eserlerin dil ve üslûp benzerliğini, konuları anlatım tarzını kullandığı şahitleri ve alıntıları rahatlıkla fark

[26] Ahlâk-ı Nâsırî, s. 23.
[27] *Ahlâk-ı Nâsırî*, Naşirlerin Mukaddimesi, s. 19.
[28] *Ahlâk-ı Nâsırî*, Ta'likât kısmı, s. 369.
[29] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 246-258.
[30] *Letâif-i hikmet*, s. 145-146.

eder ve bu eserlerin bir kalemden çıktığına hükmeder. Oysa *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin naşirleri, M. Minovî ve A. Haydarî bu eseri, Hâce Nasîr-i Tûsî'nin diğer eserleri ile karşılaştırmışlar ve pek çok fikir uyumsuzlukları yani başka eserlerinde söylediklerine uymayan görüşler ihtiva ettiğini tespit etmişler ve onlarca defa bunu söz konusu etmekteler. Birçok defalar bu uyumsuzlukları Tûsî'de kanaat değişmesi ile izah etmek durumunda kalmışlardır.

2- el-Mükâtebe beyne Hâce Nasîr et-Tûsî ve Sadrüddîn el-Konevî

Kadı Burhâneddîn'in özel tarihçisi Azîz-i Esterebâdî'nin bildirdiğine göre Eretna Oğulları devri bilginlerinden Yâr Alî Şirâzî Kayseri'den birkaç halı ile Konya'ya gelmiş ve Sadrüddîn Konevî'nin makamına halıları hediye etmiştir.[31] Yâr Alî bu vesile ile bir müddet Konya'da Sadrüddîn Konevî'nin özel defterlerini mütalâa etme imkânı bulmuş ve defterlerde bulunan mektup ve risalelerden müteşekkil iki *Mecmuatü'r-resâil* meydana getirmiştir. Bu mecmualardan biri Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2349'da kayıtlıdır. Bu mecmuada Yâr Alî Şirâzî, Sadrüddîn Konevî ile Ahî Evren diye tanınan Kırşehirli Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un birbirlerine yazdıkları mektupları kopya ederek bir eser vücuda getirmiştir. Ancak Yâr Alî bu mektupların Sadrüddîn-i Konevî ile İranlı filozof Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî arasında teati edildiğini iddia etmiş ve bu mektupları öyle takdim etmiştir. Doğrusu Yâr Alî Şirâzî'nin Moğol siyasetinin Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd aleyhindeki uygulamaları doğrultusunda bu çarpıtmayı kasten yapmış olabileceği de akla gelmiyor değil. Zira hizmetlerinde bulunduğu Eretna Oğulları da bir Moğol hanedanıydı.Yâr Alî Şirâzî'den sonra başka müstensih ve yazarlar da bu mektupları ele geçirmişler, ya Yâr Alî'nin nüshasından kopya ederek veya gene Sadrüddîn Konevî'nin arşivinden derlemişler ve bu mektupların başına Hâce Nasîr-i Tûsî'nin Konevî'ye veya Konevî'nin Hâce Nasîr'e mektubudur şeklinde ibareler koyarak Tûsî ile Konevî'nin mektuplaştıkları iddiasını yaygın bir kanaat haline getirmişlerdir.[32]

Yâr Alî Şirâzî'nin Sadrüddîn Konevî'nin özel defterlerinden kopya ettiği ikinci mecmua da Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi Kısmı nr. 1183'tedir. Bu mecmuada Yâr Alî, Konevî'nin özel defterlerinde bulduğu bazı önemli risaleleri ve Konevî'nin dostlarına, dostlarının da ona yazdıkları mektupları derlemiş ve mecmuanın muhtelif yerlerinde منقول من دفتر الشىخ (Şeyhin defterinden alındı), صدرت من حضرت الشىخ (Şeyhin huzurundan aldım), مكتوب فى دفتر الشىخ (Şeyhin defterinde yazılıydı), نقل من دفتر الشىخ (Şeyhin defterinden alınmıştır) gibi ifadeler kullanarak bu mecmuayı S. Konevî'nin defterinden kopya ettiğini belirtmiştir.[33] Nitekim Osmanlı İl-yazıcıları Karaman ili evkafını tescil ederken Sadrüddîn Konevî Kütüphanesi'ndeki kitapların adlarını tespit etmişlerdir. Bu listede S. Konevî'nin eserlerinin müellif nüshaları ve şahsî defterleri mevcut değil-

[31] *Bezm ü Rezm*, İstanbul 1928, s. 384.

[32] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mikâil Bayram, "Sadrüddîn Konevî ile Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din'in Mektuplaşması", *S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Konya 1983, II, 51-73.

[33] M. Bayram, aynı makale, s. 53-54.

dir. Öyle anlaşılıyor ki, Sadrüddîn Konevî'nin özel defterleri ve hocası Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin ve diğer yakınlarının el yazısı olan eserler Konevî'nin ahfadının ellerinde bulunuyorlardı. Dönem dönem Konya'ya gelen ilim ve fikir adamları buralarda S. Konevî'nin ve hocaları ve yakınlarının el yazılarını görme ve inceleme imkânı buluyorlardı.[34]

İşte Yâr Alî Şirâzî gibi başkaları da dönem dönem S. Konevî'nin soyundan gelenlerin elinde bulunan onun telif eserlerini ve şahsî notları ve mektuplarını görme imkânı bulmuşlardır. Meselâ, 898 (1493) yılında Hacı Mü'min Halîfe adlı bir zat S. Konevî'nin el yazısı ile yazılmış olan risaleler ve mektuplarına ulaşmış ve bunları istinsah ettiği *Nafahâtü'l-ilâhiyye*'nin sonuna eklemiştir.[35]

3- Goşayiş-nâme

Goşayiş-nâme adlı eserin bilinen tek nüshası, içinde Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd'un birkaç eserinin bulunduğu Ayasofya (Süleymaniye) Ktp. nr. 4819'daki mecmuada yp. 103a-117b'dedir. Ser-levhasında eser Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olduğu kaydedilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Şiî mezhepli olan Tûsî'nin bu eseri yazmış olması mümkün değildir. Çünkü eser tamamen Eş'arî mezhebi anlayışı ile kaleme alınmıştır. Kaldı ki eserde Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in hayatı ve uygulamaları ile ilgili anlatımlar bulunmaktadır. Yazar bu eserde de yılanlarla ilgisini anlatmaktadır. Bu eserdeki dil ve üslûp özellikleri de bu eserin Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'e ait olduğunu açık olarak göstermektedir. 730 (1330) yılında istinsah edilen bu eserin de Ahî Evren'e muhalif olan çevreler tarafından Hâce Nasîr-i Tûsî'ye nispet edildiği anlaşılmaktadır.

4- Evsâfü'l- eşrâf

Evsâfü'l-eşrâf adlı eser de Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'nin eseri olarak bilinmektedir. Güzel bir nüshası Fatih (Süleymaniye) Ktp. Nr. 5426 yp. 261b-271a'da kayıtlıdır. Hikmet ve felsefeye dair olan bu eserdeki tertip ve anlatım tarzı, üslûp özellikleri, gösterilen şevâhid bu eserin de Tûsî'ye ait olmayıp Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'e ait olduğunu göstermektedir. Çünkü bu eser ile Ahî Evren'in diğer eserleri arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'den sonra bu esere de bir önsöz yazarak onu kendisine mal ettiğini düşünüyorum.

5- Diğer Eserler

Bana öyle görünüyor ki, Hâce Nasîr-i Tûsî'ye ait olduğu kabul edilen ve literatürde öyle bilinen *Ağaz u encam* ve *Tecrîdü'l-kelâm* adlı eserler de ona ait değildir. Bu iki eser de *Lâtifeler* sahibi Ahî Evren Nasîrüddîn Hoca'ya aittir. Çünkü İsmâiliyye mezhebinden bir Şiî olan Hâce Nasîr-i Tûsî'nin İslâm akaidine dair tarih boyunca Sünnî Müslüman çevrelerde daha çok muteber tutulan ve Sünnî kelâm-

[34] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mikâil Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya 2003, s. 190-203; Mikâil Bayram, *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Konya 2004, s. 1-32.

[35] Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 1633.

cıların üzerine şerhler ve haşiyeler yazdıkları[36] bir eseri Tûsî'nin yazmış olamayacağını düşünüyorum. Üstelik *Letâif-i Gıyâsiyye*, *Letâif-i hikmet*'te ve diğer eserlerinde birçok defalar kendisinin aynı zamanda kelâmcı olduğunu ve kelâma dair yazdığı esere göndermelerde bulunduğu ve alıntılar yaptığı görülmektedir. Ben burada bu işi yapacak durumda değilim. Çünkü bu makalenin hacmi bu işe yeterli değil. Şimdilik bu işi de başkaları yapsın istiyorum. Evvel emirde yapılması gereken *Tecrîdü'l-kelâm*'ın Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalarının tesbit edilmesidir. Anadolu Selçukluları zamanından günümüze gelen bir nüshası bulunduğu takdirde bu konunun açıklığa kavuşacağına inanıyorum.

Ağaz u encam adlı eser hakkında söylenmesi gereken çok şey var.[37] Fakat ben burada şu kadarını söylemek istiyorum. Bu eser Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in en son ve Kırşehir'de başlattığı isyan sırasında kaleme aldığı eseridir. Burada çevresindekileri Moğol ve Moğol yanlısı yöneticiler aleyhine isyana teşvik etmektedir. Özellikle Moğol yöneticilerin Anadolu'da gerçekleştirdikleri yağma ve gasp olaylarını ve zalimane uygulamalarını dile getirmektedir.[38] Oysa Hâce Nasîr-i Tûsî'nin şekil verdiği *Ağaz u encam*'da bu bilgilerin eserden çıkarılmış olduğu görülmektedir. Tûsî'nin bu küçük risale üzerinde ciddi bir değişiklik yaptığı gözlenmektedir. Bu durum, Ahî Evren'e ait eserlerin Moğolların kültürel politikalarının sonucu olarak Tûsî'ye mal edilmeye çalışıldığı tezimizi desteklemektedir.

Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn'in *Yezdân-şinaht* ve *Metâliü'l-îmân* adlı eserleri de Hâce Nasîr-i Tûsî'ye mal edenler olmuştur. Bunlar bir esasa dayanmayan iddialar olduğu için anılmaya değer bulmuyorum.

Sonuç

Yukarıdan beri yaptığım açıklamalar ve ortaya koyduğum deliller göstermektedir ki, ünlü matematikçi ve astronom Hâce Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî'ye ait olduğu söylenen burada söz konusu edilen eserlerin, Türkiye Selçukluları devrinin güçlü ve fakat adı ve şöhretiyle tarihin karanlıklarında unutulmaya mahkûm olan Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd el-Hoyî'ye ait eserlerdir. Aslında bu eserler bilimsel bir çalışmaya konu olmalı ve ciddi bir ilmî tahlile tâbi tutulmalıdır. Böyle bir çalışma sonunda Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olduğu sanılan daha birçok eserlerin ona ait olmayıp lâkapdaşı ve çağdaşı Ahî Evren Hâce Nasîrüddîn Mahmûd el-Hoyî'ye ait olduğu belirlenecektir. Ben bu yazı ile bir ön çalışma yapmış oldum.

Otuz yıldan fazla bir zamandan beridir Türkiye Selçukluları devrinin sosyal, siyasî, kültürel ve ilmî meseleleri üzerinde çalışmaktayım. İran Edebiyatı'nın Anadolu'daki uzantısı fakirin ihtisas alanı olmuştur. Burada yazdıklarım bu otuz yıllık birikimlerime dayanmaktadır. Bu konu üzerinde daha birçok muhakkiklerin

[36] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 346-351.

[37] Hacimce küçük olan bu eserin bir nüshası Bursa Eski Eserler Kütüphanesi (Hüseyin Çelebi Kısmı) Nr. 1184'de dir.

[38] Moğol yöneticilerin Anadolu'daki bu uygulamaları hakkında geniş bilgi için bkz. *Sosyal ve Siyâsî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 207-218.

çalışması gerekmektedir. Özellikle de söz konusu edilen eserlerin elyazması nüshaları tespit edilip nüsha-şinaslar tarafından incelenmelidir. Konu etrafında ilginç sonuçlara varılacağına inanıyorum.

HÂCE NASÎRÜDDÎN MUHAMMED ET-TÛSÎ'NİN İNTİHALCİLİĞİ
PLAGIARISM OF KHOCA NASER AL-DIN MUHAMMAD AL-TUSI
Prof. Dr. Mikail BAYRAM

Khoca Naser al-Din Muhammad al-Tusi is very famous philosopher, astronomer and mathematician in the Islamic World. He was born in Khorasan in 1200 A.D. and died in1273 A.D.

He has many books and in this article we discussed his Ahlak al-Naseri. The main question to be answered is "Does this book originally belong to him or not?" We tried to analyze this matter.

انتحال نصير الدين الطوسي

نصير الدين الطوسي عالم مشهور في الفلسفة وعلم الفلك وعلم الرياضيات ولد في 1273/672 في مدينة الطوس في خراسان.

نحن نناقش في هذا المقال نسبة كتاب الطوسي في الأخلاق والسياسة، المسمى بالأخلاق النصيري إليه. وهل هذا الكتاب للطوسي فعلا، أم لغيره وهو الذي انتحله.

*

HADİS EDEBİYATINDA *MU'CEM-MEŞYAHA* TÜRÜ KİTAPLAR*

(Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)

Mehmet EREN
Doç. .Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

Giriş

İlim ve medeniyetin ana kaynağı, "yazılı malzeme" yani *kitap*tır. Bir kültür ve medeniyet kaynağı olarak, *kitab*ın yeri ve önemi büyüktür. İslâm medeniyeti, kitap bakımından büyük bir kültürel mirasa sahiptir. Bu mirasta, özellikle İslâmî ilimlere dair telif edilmiş olan eserler, önemli bir yer tutmaktadır. Muhtelif asırlarda ve değişik coğrafyalarda, Müslüman müellifler tarafından İslâmî ilim dallarının her birinde çok sayıda kıymetli eser yazılmıştır. Müslümanların sahip oldukları bu zengin kültür mirasından, bazı müsteşrikler de övgü ve takdirle bahsetmektedir.

Bir eserin, müellifin kaleminden çıktığı şekliyle muhafaza edilerek, sonraki nesillere aktarılması ilmî bir sorumluluktur. Bilindiği gibi, matbaanın icadından önceki dönemlerde, kitaplar müstensihler tarafından elle yazılarak çoğaltılıp yayılmaktaydı. Bu durum, doğal olarak, "yazma nüshaların" güvenilirlik problemini beraberinde getirmiştir. Nitekim, müstensih hataları, yazma nüshaların neşrinde çözülmesi gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu yüzden, İslâm âlimleri, özellikle de muhaddisler, eserlerin müellifin kaleminden çıktığı şekilde korunmasını ve sonraki nesillere bu şekilde aktarılmasını sağlamak için büyük gayret sarf etmişlerdir.

İslâmî ilimler, hicrî ilk üç asırda, tekâmüllerini tamamlayarak, kaynak eserlerine kavuşmuştur. Bilhassa, Hadis ilminin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asırda "temel hadis kaynakları" yazılmıştır. Bu asırdan itibaren, "hadis nakil işi"nin yerini, artık muhaddisin hocalarından okuduğu kitaplar almaya başlamış, bu yüzden "eserlerin müelliflerine kadar varan isnatların zikri"ne büyük önem verilmiştir.

Muhaddisler, ilk asırlarda hadislerin rivâyetinde gösterdikleri dikkatin aynısını, sonraları, hadis kitaplarının naklinde de göstermişlerdir. Nasıl ki, hadislerin; "hocadan dinleme, ona okuma, icâzet vb." gibi yollarla alınması gerekiyorsa, yazılan bir eseri de müellifinden bu şekilde almak gerekli görülmüştür. Böylelikle, kitaptaki bilgilerden istifade etmek ve onları başkalarına aktarmak için, ya doğrudan veya vasıtalı olarak müellifinden izin alınmış olmaktadır. Hadisçiler, kitapları, müellifinden bu şekilde geçerli bir nakil yoluyla almayanların ilmine fazla itibar etmemişlerdir.

* Bu makale, yazarın *Hadis İlminde Rical Kitapları ve İlmî Değerleri* adlı doktora tezinin son bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Ne var ki, bütün bu itina ve çabaya rağmen, yazma nüshaların hatasız olduğunu iddia edemeyiz. Onlarda, özellikle müstensihlerden kaynaklanan birçok okuma-yazma hatası bulunduğu bir gerçektir. Önemli olan, bu hataları asgariye indirmek için çaba sarf etmektir. Dolayısıyla, muhaddislerin, bu gaye için, epeyce emek ve mesai harcadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İslâm âlimleri, bilhassa kaynak eserleri koruyarak sonraki nesillere güvenilir bir şekilde aktarma gayesiyle, *mu'cem-meşyaha* adıyla müstakil bir ilim inşa etmişlerdir. Martin Plessner, bu tür kitapların Müslümanlara has olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir: "Müslümanlar, biyografiler ve değişik ilim dallarında âlimlerin telif ettiği eserlerin isimleri için müstakil bir ilim inşa ettiler. Bu, ister istemez, insanın, diğer milletlerin ve öteki kültürlerin de takip etmesini temenni ettiği güzel bir gelenektir."[1]

Tarifi, Gelişimi ve İsim Olarak Kullanılan Terimler

Râvîlerin görüşüp hadis dinlediği hocalarının tespit edilmesi, Hadis ilminde hayâtî önemi haiz olduğu için, ricâl kitaplarındaki biyografilerde bu konuya geniş yer ayrılır. Öyle ki, tabakât-terâcim kaynaklarında, her bir biyografi sahibinin, mutlaka önemli hoca ve talebelerinin zikredilmesine çalışıldığı görülmektedir.

Muhaddisler, bu genel ricâl kitaplarının dışında, hocaları ve onlardan aldıkları rivâyetler için ayrıca *mu'cem-meşyaha* adıyla müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Birçok muhaddisin en azından bir *mu'cemi/meşyahası* vardır. Bu kitaplar, müellifleri büyük çoğunlukla görüşüp tanıştıkları kişiler hakkında bilgi verdikleri için, ilgili şahısların biyografileri hakkında ilk elden kaynaklar sayılır. Bunu dikkate alan ricâl kitapları müellifleri, biyografilerin çoğunda *mu'cem-meşyaha* kitaplarından istifade etmişlerdir.

Hadis edebiyatında mu'cem-meşyaha türü olarak bilinen çalışmaları şu şekilde tarif edebiliriz: Bunlar; "belli bir muhaddis veya âlimin, görüştüğü, ilim aldığı veya kendisine icâzet veren hocaları ile onlardan aldığı rivayetler, okuduğu/icazetine sahip olduğu kitaplar için telif edilmiş eserlerdir". Bu tür ürünler için, isim olarak kullanılan terimler şunlardır:

1. *Mu'cem (ç. me'âcim)*: Hadisçilerin ıstılâhında bu terim; "hadislerin, sahâbenin veya hocaların yahut beldelerin adlarına göre tertip edildiği kitaplar" için kullanılır. Kelime manasına uygun olarak, bunların hepsinde *alfabetik* tertip ağırlıktadır. [2] *Mu'cem* ismi, başlangıçta "alfabetik tertiple yazılan ve hadis hocalarının kısaca tanıtıldığı ve onlardan alınan birkaç rivâyetin nakledildiği kitaplara" verilmiş, ancak daha sonraları, "bir müellifin, hocalarına, ilim aldığı kişilere ve akranına tahsis ettiği kitaplar" için de kullanılır olmuştur.

[1] Münîrüddîn Ahmed, *Müslim Education and the Scholar's Social Status up to the 5 th Century Muslim Era in the light of Târikh Baghdâd* (trc. Sâmî es-Sakkâr, *Târîhu't-ta'lîm 'inde'l-müslimîn ve'l-mekâneti'l-ictimâiyye li 'ulemâihim*, Riyâd, 1401/1981), s. 17.

[2] Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (İstanbul 1986), s. 135.

2. *Meşyaha (ç. meşyahât): Meşyaha,* kelime manası yaşlı demek olan *"şeyh"*in çoğuludur. Büyüklüğü ve saygınlığından ötürü, öğretmen ve hocaya da *şeyh* denilmiştir. Hadis literatüründeki ıstılâh olarak *meşyaha;* "muhaddisin, görüştüğü, hadis aldığı veya görüşmese de kendisine icâzet vermiş olan hocalarını ve onlardan aldığı rivâyetlerini zikrettiği kitaplara"[3] denmektedir. Buna göre *meşyaha, mu'cem* ile aynı anlamdadır. Fakat *mu'cem*lerde hocalar alfabetik tertip edilirken, *meşyaha*larda üç ayrı tertip şekli uygulanabilir: Alfabetik, vefat tarihlerine göre veya şehirlere göre. Bunlardan şehirlere göre tertip şekli daha az kullanılmıştır.[4]

3. *Bernâmec (ç. berâmic):* Farsça bir kelime olan *bernâme,* tüccârın metâ ve eşyasının kaydedildiği defter için kullanılır. Endülüslü âlimler, "bir muhaddisin, hocalarının isimlerini ve onlardan semâ ettiği eserlerin isnatlarını yazdığı kitaplara" bu adı vermişlerdir.

4. *Fehrese/Fehrest* veya *Fihrist (ç. fehâris):* Arapça'ya Farsça'dan geçen bu kelimenin sözlük anlamı "sayı grupları" olup, kitapların muhteviyatını (içindekileri) gösteren liste için de kullanılmıştır. Hadis ıstılahında ise, bir *şeyh*in *merviyyât*ını topladığı kitaba verilen isimdir.[5]

5. *Sebet (ç. esbât):* Bir muhaddisin, sahip olduğu *merviyyât*ını yani rivayet hakkını aldığı dokümanlar ile hocaları hakkındaki bilgileri topladığı kitaba denir. Güvenilir, sözü hüccet olan muhaddis için *"sebt"* denir. İsnatlar ve hocalar, bir muhaddisin hüccetleri olduğu için, bunları ihtiva eden kitaplara da *"sebet"* adı verilmiştir.[6]

Son asırlarda, yukarıdaki terimlerden *"sebet"* doğu İslâm ülkelerinde; *"fihrist"* ise, batı İslâm ülkelerinde çok kullanılmaya başlamıştır. *Mu'cem* ve *meşyaha*larda, "hocalara ve onlardan alınan hadislere" ağırlık verilirken; son üç isimle telif edilen kitaplarda, daha çok, "rivâyetine hak kazanılmış kitaplara dair isnatlara" önem verildiğini söyleyebiliriz.

İlk asırlardaki *mu'cem-meşyaha* kitaplarının müellifleri, hocalarının adını-künyesini ve nispetlerini zikrettikten sonra, genellikle onlardan aldıkları âlî isnatlı veya pek fazla kimse tarafından bilinmeyen birkaç hadisi nakletmektedirler. Hicrî dördüncü asırdan itibaren, artık Hadis ilminde ana kaynakların telif edilmiş olması sebebiyle, *mu'cem-meşyaha* kitaplarında, hadislerin yerini, müellifin hocalarından okuduğu kitaplar almış, o kitapların müelliflerine kadar varan isnatların zikredilmesine gayret edilmiştir.

[3] Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe*, s. 140.

[4] Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme ehle't-târîh*, nşr. Franz Rozenthal (*'İlmü't-târîh 'inde'l-müslimîn* kitabı içinde, Beyrut 1403/1983), s. 605.

[5] İbnü'n-Nedîm (385/995'ten sonra), muhtelif ilim dallarındaki müellifler ile onların kitaplarından bahseden ve bu konuda en eski kaynaklardan birisi kabul edilen kitabına el-Fihrist adını vermiştir. İbn Hayr (575/1179)'ın Fihrist'i ise diğer ilimlerdeki kitapları da ihtiva etmekle birlikte, büyük ölçüde Hadis ilmindeki eserleri söz konusu etmektedir.

[6] Bu terimler için bkz. Kettânî, Abdulhayy b. Abdilkebîr, Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât (Beyrut 1406/1986), I, 40-41; Şah Veliyyullâh Ahmed ed-Dehlevî, İthâfu'n-nebîh fî mâ yahtâcü ileyhi'l-muhaddis ve'l-fakîh (Lâhor 1389/1969), s. 18-19.

Bu dönemde, *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere, diğer önemli hadis kitaplarının, hocaların nezaretinde okunmasına veya icâzet yoluyla rivâyet haklarının alınmasına büyük önem verilmiştir. Bu eserlerin yazma nüshalarındaki semâ kayıtları yanında, bu konuda İbn Nutka diye meşhur olan Ebû Bekr Muammed b. Abdülğanî'nin (629/1231) *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* adında müstakil kıymetli bir eseri bulunmaktadır.[7]

Mu'cem-meşyaha kitaplarındaki biyografilerde, meşhur hadis kitaplarına ulaşan isnatlara bolca rastlanır. *Mu'cem/meşyaha* müellifleri, hocalarından semâ veya icâzet yoluyla rivâyet hakkını elde ettikleri kitapları, onların müelliflerine kadar varan isnatlarıyla zikretmeye büyük itina göstermişlerdir. Bu eserlerin büyük bir kısmını, meşhur hadis kitaplarının oluşturduğu görülmektedir.

Çeşitleri ve Özellikleri

Büyük muhaddislerin çoğu, öğrenim döneminde ders aldığı ve kendisine icâzet veren hocaları için bir *mu'cem/meşyaha* kitabı telif etmiştir. Bazen de, bir muhaddisin talebelerinden biri veya birkaçı, onun hocaları için böyle bir kitap derlemiştir. Sehâvî, *mu'cem/meşyaha* kitabı yazanların sayısı hakkında; "onların binden fazla olduklarını uzak görmüyorum"[8] demektedir. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (277/890), bu alanda, ilk kitap yazan kişi olarak bilinmektedir. Onun, "hocalarını, seyahat ettiği yerlere göre tertip ettiği" altı cüzlük bir *Meşyaha*sı vardır.[9] Fesevî'den sonra, *mu'cem* ve *meşyaha* kitaplarının telifi artarak devam etmiştir.[10]

Mu'cem/meşyaha kitapları, onları yazanlar bakımından iki gruba ayrılır. Bazı muhaddisler bu kitapları bizzat kendileri telif ederken, bazılarının da öğrencilerinden biri onun adına bir *mu'cem/meşyaha* yazmıştır. Hadis talebelerinin, hocaları adına, onların hocaları için eserler yazma geleneği, sonraki asırlarda da devam etmiştir. Nitekim Zehebî, İbn Hacer gibi muhaddisler, değişik hocaları için bu tür kitaplar telif etmişlerdir.[11]

[7] Bu kitap, Kemâl Yûsuf el-Hût'un tahkiki ile Beyrut'ta 1408/1988'de basılmıştır. Takıyyüddîn el-Fâsî diye bilinen Muhammed b. Ahmed (832/1428), İbn Nukta'nın eserine iki ciltlik geniş bir zeyil çalışması yapmıştır. Fâsî'nin zeyli de, yine aynı muhakkik tarafından *Zeylü't-Takyîd* adıyla iki cilt halinde Beyrut'ta 1410/1990'de neşredilmiştir.

[8] Sehâvî, *el-İ'lân*, s .605.

[9] Sehâvî, el-İ'lân, s. 607; Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrefe, s. 140-141. Eksik bir yazma nüshası için bkz. el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-İslâmî el-mahtût: el-Hadîsü'n-nebevî eş-şerîf ve 'ulûmühû ve ricâlühû (Ammân 1411/1991), III, 1488.

[10] Mu'cem-meşyaha kitapları için bkz. Sehâvî, el-İ'lân, s. 592-594, 605-609; Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrefe, s. 135-138, 140-142; 'Umerî, Ekrem Ziyâ', Bühûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe (Beyrut 1405/1984), s. 156-158; Zehrânî, Muhammed b. Matar, 'Ilmü'r-ricâl neş'etühû ve tetavvuruhû (Riyâd 1417/1996), s. 222-225.

[11] Zehebî'nin bu şekilde yazdığı mu'cem/meşyahalar için bkz. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, ez-Zehebî ve menhecühû fî kitâbihî Târîhi'l-İslâm (Kâhire 1976), s. 264-268. İbn Hacer'in yazdıkları için bkz. Abdulmün'ım Şâkir Mahmûd, İbn Hacer el-'Askalânî ve dirâsetü müsannafâtihî ve menhecühû ve mevâridühû fî kitâbihî el-İsâbe (Bağdâd 1978), s. 495-498.

Mu'cem/meşyaha kitapları, muhtevaları yönünden de ikiye ayrılabilir. Onların bir kısmında, hocaların biyografileri üzerinde fazla durulmadan, sadece adı, künyesi ve nispeti zikredilerek, ondan gelen bir hadis veya rivâyet hakkı alınan kitaplar zikredilir. Meselâ *Mu'cemü esâmî meşâyihi Ebî Ali el-Haddâd* (515/1121) böyledir. Müellif, bu kitabında, genellikle, hocalarından duyduğu bir hadisi ve bu hadisi semâ ettiği tarihi belirtmekle yetinmiştir. Hicrî ilk beş asırdaki *mu'cem*lerin çoğunun bu şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Hattâ, *el-Erbe'ûn el-Büldâniyye* adı verilen ve müellifin, kırk ayrı beldeden, kırk ayrı hocadan aldığı hadisler için *kırk hadis* mecmuaları telif edilmiştir.[12] Silefî (576/1180) de, *Mu'cemü şüyûhi Bağdâd*ında daha çok hocalarından aldığı *merviyyât* üzerinde durmaktadır.

Sehâvî, *mu'cem/meşyaha* türü eserlerin çoğunda, hocaların biyografilerine yer verilmediğini söylemektedir.[13] Ancak, bu kitapların bir kısmında, hem biyografilere hem de *merviyyât*a önem verildiğini görmekteyiz. Meselâ Sem'ânî (562/1166), *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*inde, hocalarını; kimlikleri, doğum tarihleri, hocaları, eserleri ve vefat tarihlerini açıklamak suretiyle tam olarak tanıttıktan sonra, onlardan rivâyet hakkını aldığı kitap ve cüzleri veya hadisleri zikretmiştir. Münzirî'nin (656/1258) *el-Mu'cemü'l-mütercim*inin de böyle olduğu tahmin edilmektedir.[14]

Kuzey Afrikalı ve Endülüslü muhaddisler, icâzete büyük önem vererek, daha çok icâzet yoluyla rivâyet etmişlerdir. Bunun bir neticesi olarak, onların, rivâyet hakkını elde ettikleri kitap ve cüzler için *mu'cem, fihrist* ve *bernâmec* adıyla çok sayıda eser yazdıkları görülür. Öyle ki, bu tür bir kitabı olmayan muhaddis neredeyse yok gibidir. Bu eserlerde, hocaların tanıtılması yanında, daha çok, sahip olunan *merviyyât*ın isnatları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunların telifinde, genellikle şu üç metodun uygulandığı görülmektedir:[15]

1. Rivâyet hakkı elde edilen kitaplara göre tertip

İbn Hayr'ın (575/1179) *Fihristi* bunların en meşhur örneğidir. O, senedinin başında isimlerini zikretmenin dışında, hocaları hakkında hiçbir bilgi vermeksizin, rivâyet hakkına sahip olduğu kitap ve cüzleri, konularına göre sekiz bölüme ayırarak, onların müelliflerine ulaşan isnatlarını göstermiştir. İkinci bölümde ele aldığı "Hadis ve Hadis ilimleri ile ilgili kitaplar", *Fihrist*in yaklaşık 1/3'ünü kaplamaktadır. Bu yüzden İbn Hayr'ın *Fihristi*, Hadis literatürü için oldukça önemli bir kaynaktır.

2. Hocalara göre tertip

İbn 'Atıyye (541/1146), *Fihrist*inde, önce, kısaca hocalarından bahsetmiş, sonra onlardan aldığı *merviyyât*ını zikretmiştir. Ancak o, hocalarını, meşhur olduk-

[12] Birkaçı için bkz. Karahan Abdülkâdir, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis (Ankara 1991) s. 28.

[13] Sehâvî, el-İ'lân s. 605.

[14] Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, el-İmâm el-Münzirî ve kitâbühû et-Tekmile li vefeyâti'n-nakale (Necef 1968) s. 193-194.

[15] Abdülazîz el-Ehvânî'nin, Endülüs'teki bernâmec kitapları hakkında "Kütübü berâmici'l-'ulemâ fi'l-Endülüs" adında bir makâlesi vardır. (Mecelletü Mahedi'l-Mahtutati'l-Arabiyye, c. I, cüz: 1, s. 91-120, 1374/1955) Bu makâle, M. S. Toprak tarafından "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmecleri'ne Dair Kitaplar" adıyla tercüme edilmiştir. (Dokuz Eylül Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XX, yıl: 2004, s. 201-236)

ları ilim dallarına göre veya alfabetik olarak tertip etmemiştir. Halbuki Kâdî 'Iyâz (544/1149), *Ğunye*sinde, hocalarını alfabetik tertiple sıralamıştır. Ali b. Muhammed er-Ru'aynî (666/1267) ise, *Fihrist*inde onları meşhur oldukları ilim dallarına göre taksim etmiştir. *Fihrist*lerin hocalara göre tertip edilmesinin en önemli sakıncası, bir kitabın icazetinin birden fazla hocadan alınması sebebiyle değişik yerlerde tekrar edilmesidir.

3. Önceki iki metodun birleştirilmesi

Bu metotla yazılan kitaplarda, hocaların kısa biyografileri ve rivâyet hakkı bulunan kitaplar iki ayrı bölümde işlenir. Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî'nin (749/1348) *Bernâme*ci böyledir. O, bu kitabının ilk kısmında; isimlerini, künyelerini, nispetlerini, doğum-ölüm tarihlerini kaydetmek suretiyle hocalarının kısa biyografilerini işlemiştir. İkinci kısımda ise; Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Edebiyât gibi çeşitli ilimlere dair bu hocalarından rivâyet ettiği kitap ve cüzler hakkında bilgi vermektedir.[16]

Bernâmec ve *Fihrist* müellifleri, her şeyden önce, rivâyet hakkını elde ettikleri kitap ve cüzlere dair, onların müelliflerine kadar varan isnatlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun yanında, bazen dolaylı olarak, başka hususlarda bilgi vermişlerse de, bunlar kayda değer miktarda değildir. "Büyük ve faydalı bir kitap" olarak tavsif edilen, Ebu'l-Hasen b. Mü'min'in (598/1201) *Buğyetü'r-râğıb ve münyetü't-tâlib* adlı günümüze ulaşmayan *bernâme*ci ise bunlardan farklıdır. O, bu kitapta, rivâyet aldığı hocalarının biyografilerini, ilmî ve ahlâkî üstünlüklerini anlatarak, onlar kanalıyla gelen birtakım hadisler ve haberler de nakletmiştir. Bu yönüyle *Buğyetü'r-râğıb,* doğu İslâm ülkelerinde telif edilen *meşyaha* kitaplarına benzemektedir.[17]

Önemleri ve Faydaları

*Mu'cem-meşyaha*ların çoğunun mukaddimesinde, bu eserlerin, "talebelerin hocalarının hocalarını ve rivâyetlerini bilme isteğinden" ötürü yazıldığı ifade edilir. Müellifler, bu kitaplarda, rivâyet hakkına sahip oldukları kitaplara dair âlî isnatlarını açıklar. Talebeleri de, bu kitapları onlardan almak suretiyle, o âlî isnatlara sahip olurlar.

Bir muhaddisin, görüşerek kendisinden ilim aldığı veya görüşmediği halde kendine icâzet veren kişileri tanıttığı ve onlardan elde ettiği rivâyetlerden bahsettiği *mu'cem-meşyaha* kitapları birçok yönden oldukça önemli kaynaklardır.

Öncelikle, bu kitapların müellifleri, genellikle büyük muhaddisler olup, değişik bölgelerde bulunan âlimlerle görüşmüş kişilerdir. Bu yüzden onlar, haklı olarak, hocalarının çokluğu ile övünmüşlerdir. Bu kitapların yazılma sebeplerinin başında, hoca-talebe arasındaki sevgi-saygı bağı gelir ki, mukaddimelerde bu husus açıkça ifade edilmektedir. İlim öğrendiği insanlardan övgü ve rahmetle bahsetmek, Müslümanların güzel bir geleneğidir. Öyle ki, talebe ve hocalar, sü-

[16] Bu üç tertip hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülazîz el-Ehvânî, a.g.mkl,. s. 96-108.
[17] Abdülazîz el-Ehvânî, a.g.mkl., s. 108-109.

rekli birbirleri için hayır duada bulunurlar. Diğer bir telif sebebi, yine çoğunun mukaddimesinde görüleceği gibi, hadis talebelerinin, hoca ve arkadaşlarından bu tür kitapları yazmalarını istemiş olmalarıdır. Zira, her bir muhaddis, sahip olduğu kültür birikimini, bu kitaplar sayesinde, güvenilir bir şekilde talebelerine ve başkalarına aktarmış olmaktadır.

Mu'cem-meşyaha kitaplarının önemli ve faydalı yönleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Bu kitapların müellifleri, yakından tanıdığı hocaları ve kendileriyle ilmî manada irtibatı olan muâsırları hakkında bilgi vermektedir. Onların verdiği bu bilgiler, ilk elden olması ve bazen diğer kaynaklarda bulunmaması yönüyle oldukça önemlidir. Bu yüzden, *mu'cem-meşyaha*lar, ricâl kitaplarının asıl kaynaklarından biri olmuştur.[18]

2. Bu kitaplar, bir nesilde yaşamış olan âlimlerin sayısını tespit için önemlidir. Çünkü bunların müellifleri, temasları olan bütün âlimleri zikretmeye çalışmışlarıdır. Halbuki genel *terâcim* kitaplarında, daha çok, meşhur olan simalara yer verilir. Bazen bir kişi, büyük bir âlim olduğu halde, değişik sebeplerden dolayı ünü yayılmadığı için, biyografisi *terâcim* kitaplarına alınmamış olabilir. İşte fazla meşhur olmayan âlimlerin biyografilerini *mu'cem-meşyaha* kitaplarında bulabiliriz.

3. Bu eserler, içindeki biyografilerde genellikle tanıtılan kişilerin memleketleri açıklandığı için, belirli ilim merkezlerindeki âlimlerin sayılarını tespit etme hususunda faydalı olduğu gibi, değişik bölgelerdeki âlimlerin birbirleriyle irtibatlarını göstermesi açısından da önemlidir.

4. Bu kitapların müellifleri, İslâmî ilimlere dair önemli eserlerin müelliflerine kadar varan isnatlarını gösterdikleri için, o eserlerin sağlam yazma nüshalarının bilinmesinde yardımcı olurlar. Yazma eserlerin neşrinde esas alınacak "güvenilir nüshaları" tespitte, bu bilgilerden yararlanılır. Böylece, zengin kültürel miras, bu yolla aslı bozulmadan aynen sonraki nesillere aktarılmış olmaktadır.

5. *Mu'cem-meşyaha* kitaplarında, muhtelif zamanlarda İslâm dünyasındaki ilmî faaliyetlere dair zengin malûmat bulma imkânımız vardır. İslâmî ilimlere dair kitapların değişik bölgelere intikâli, âlimlerin seyahat ettiği yerler, hadis dersleri ve müzâkereleri gibi konularda, bu kitaplardan malzeme toplamak mümkündür.[19]

6. Bu literatürden; ilgili dönemlerdeki tahsil hayatı, âlimlerin okudukları kitaplar ve derslerde takip edilen eserler hakkında bazı bilgiler çıkarılabilir. Zira,

[18] Meselâ el-Hatîbü'l-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd'ında, bu kitapların ilk ve önemli olan on üç tanesinden istifade etmiştir. ('Umerî, Ekrem Ziyâ', Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî fî Târîhi Bağdâd, Riyâd 1405/1985, s. 413-423) Ricâl kitaplarının hemen hepsinde, mu'cem-meşyaha kitaplarının adını sıkça görürüz. Örneğin Zehebî'nin Tezkiretü'l-huffâz'ının son cildindeki biyografilerin büyük çoğunda, harrece/'amile/cema'a li nefsihî el-mu'cem veya kâle fî Mu'cemihî şeklindeki ibareler çok geçer. Ricâl âlimleri, şahıslar hakkında ilk elden bilgileri ihtiva ettikleri için, mu'cem-meşyaha kitaplarına büyük önem vermişlerdir.

[19] Mu'cem-meşyaha kitaplarının önemi için bkz. 'Umerî, Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî s. 412-413; Nûr Seyf Ahmed Muhammed, 'İnâyetü'l-muhaddisîn bi tevsîki'l-merviyyât ve eseru zâlik fî tahkîki'l-mahtûtât (Dımaşk 1407/ 1987), s. 30-31.

onların çoğunda, başta Hadis ilmi olmak üzere İslâmî ilimlerde telif edilen kitaplara dair bilgiler yer almaktadır. Hattâ *fihrist, bernâmec* ve *sebet* adıyla yazılanlarda, neredeyse tamamen kitapların müelliflerine varan isnatlarını göstermeye ağırlık verilmiştir. İbn Hayr'ın *Fihrist*i bunların en meşhuru olup, onda değişik ilimlerde yazılmış olan kitapların müelliflerine varan isnatları zikredilmiştir.

İbn Hayr (575/1179) ile İbn Ebi'r-Rabî' (688/1289)'in *Fihrist*lerini karşılaştıran Abdülazîz el-Ehvânî, bu asırlardaki tahsil hayatının; "ibtidâ, ihtisaslaşma, tedrîs-telif" olmak üzere üç dönemi olduğunu söylemiştir. İbtidâ döneminde, okuma-yazma, dil kuralları ve Kur'ân öğrenilir. Uzun süren ihtisaslaşma döneminde, talebeler genellikle mescitlerde yapılan derslerde, mütehassıs hocalardan belirli kitapları okurlar. Bunun yanında, kendi başlarına da bazı kitapları mütalâa ederler. Bu dönemden sonra, artık kişi ders halkalarına hoca olarak katılabilir ve kitap yazmaya başlar. Ancak, hayatı boyunca, başkalarından istifade etmeye de devam eder.

İbn Hayr, *Fihrist*inde, tahsil hayatının ikinci ve üçüncü merhalesinde okuduğu, rivâyet hakkını aldığı kitapların hepsini kaydetmiştir. Böylece *Fihrist,* bizzat derslerde okunan ve İbn Hayr'ın kendisinin mütalâa ettiği ve ayrıca umûmî ve husûsî icâzetlerle rivâyetine hak kazandığı kitapları ihtiva etmektedir. İbn Ebi'r-Rabî' ise, *Bernâme*cinde, sadece ikinci merhalede ders kitabı olarak okuduğu eserleri kaydetmiştir. Bu yüzden, *Bernâme*cin hacmi küçük olup, sadece otuz küsur kitabı ihtiva etmektedir. Ancak, kendi döneminde yüksek tahsilde okutulan kitapları göstermesi açısından oldukça önemlidir. İbn Ebi'r-Rabî'in *Bernâme*cinde geçen kitaplardan anlaşıldığına göre, o devir yüksek tahsil programında, İslâmî ilimlerin her branşına dengeli bir şekilde ağırlık verilmiştir.[20]

Sonuç

Mu'cem-meşyaha kitaplarını, "müelliflerinin ilim tahsilinde geçirdiği merhaleleri gösteren güvenilir sicil defterleri" olarak kabul edebiliriz. Bunlar, müellifin, beraber olduğu ve talebelik yaptığı kişilerin isim listeleri ile rivâyet hakkını aldığı kitap ve cüzlere dair isnatlarını ihtiva etmektedir. Her ne kadar, bir kısmında, kitapların tanıtılmasına ağırlık verilmişse de, bu eserler, genellikle hem şahısların, hem de kitapların tanıtımında kullanılabilecek önemli kaynaklar arasında sayılabilir.

Bu çalışmalar, muhaddislerin ilim için yardımlaşma örnekleriyle doludur. Hadis âlimleri, gidemedikleri uzak yerlerdeki arkadaşları ile mektuplaşarak, birbirlerini kendi beldelerindeki ilmî gelişmelerden haberdar etmişlerdir. Bu mektuplar, günümüzün gazete ve dergileri mesâbesinde olup, önemli haber ve bilgilerin ilim âlemine nakline vesile olmuştur. Ricâl âlimlerinin, şahıslar hakkında verdikleri bilgilerde, değişik şehirlerdeki ilmî faaliyetleri ve âlimlerle ilgili haberleri ihtiva eden bu mektuplardan önemli ölçüde istifade ettiklerini görmekteyiz.

*Mu'cem/meşyaha*lar incelendiğinde, o dönemlerde zamanımızdaki gibi iletişim imkânları olmamasına rağmen, İslâm âleminin her tarafının birbiriyle sıkı bir irtibat içinde olduğu müşahede edilecektir. Âlimler ve talebeler, ilim için seyahat

[20] Abdülazîz el-Ehvânî, a.g.mkl., s. 114-115, 120.

etmeyi âdetâ mecburi bir iş olarak kabul etmektedir. Ticaret için seyahat edenler ile hacca gidip-gelenler de, âlimlerin birbirlerine gönderdikleri mektup ve icâzetleri taşımaktadır.[21]

Muhaddisler, şifâhen veya mektupla birbirlerine, isimlerini, doğum tarihlerini, hocalarını, seyahat ettikleri yerleri, tahsil ettikleri ilimler ile okudukları kitapları, tahsil arkadaşlarını, semâ ettikleri veya icâzetini aldıkları kitapların asıl nüshalarını vb. gibi hususları sormuşlardır. Toplanan bu bilgiler, daha sonra, bizzat muhaddisin kendisi veya talebelerinden birisi tarafından *mu'cem-meşyaha* kitaplarına geçirilmiştir. Hemen her muhaddisin, hocaları ve ilim tahsilindeki arkadaşları, okuduğu ve rivâyet hakkına sahip olduğu eserler için bu tür bir kitabı vardır. Böylece, sahip olunan ilmî-kültürel miras, güvenilir bir şekilde sonraki nesillere aktarılmış olmaktadır.

İbn Hayr'ın (575/1179) *Fihrist*i bu alanın en meşhur kaynağıdır. O, bu eserinde, "rivâyet hakkına sahip olduğu kitap ve cüzleri" konularına göre bölümlere ayırıp onların müelliflerine ulaşan isnatlarını göstermiştir. "Hadis ve Hadis ilimleri ile ilgili kitapların" yer aldığı bölüm, eserin hacminin yaklaşık 1/3'ünü kaplamaktadır. Bu yüzden *Fihrist*, özellikle Hadis literatürü için oldukça önemli bir kaynaktır. Ayrıca, kendi zamanına kadar doğu-batı İslâm âleminde yazılan eserleri ihtiva etmesi ve İslâmî ilimlerdeki temel kaynakların yazıldığı döneme yakın olması, onun önemini daha da artırmaktadır.

Böylece, İslâmî ilimlere dair sahip olduğumuz zengin kültür mirasımızın, asırlar boyu en güzel şekilde korunmaya çalışıldığı, bilhassa muhaddislerin bu konuda büyük hizmet îfâ ettiği görülmektedir. Elbette, bu alandaki çabaların en büyük kısmı, temel İslâmî kaynaklarımızın, nesiller boyu aslî özellikleriyle aktarılmasına hasredilmiştir. Netice olarak, *mu'cem-meşyaha* türü eserlerin, bize, kültür mirası kitaplarımızın tarih boyunca geçirdikleri serüveni anlattığını söyleyebiliriz.

HADİS EDEBİYATINDA *MU'CEM-MEŞYAHA* TÜRÜ KİTAPLAR
(Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)
THE LEXICONS OF HADITH SCHOLARS AND COLLECTIONS
IN HADITH LITERATURE
Doç. Dr.Mehmet Eren

The hadith scholars have formed the tradition of writing lexicons, being called "*mu'jam-mashyakha*", which inludes the names of the transmitters from whom they received hadiths and hadith collections to the extent that almost every hadith scholar wrote a book of this kind. This literature can be seen as "reliable records showing the scholarly stages of their authors." These writings contain the names of whom a certain author accompanied and studied with as well as the chains of transmitters from whom he received the certificate

[21] Münîrüddîn Ahmed, a.g.e., s. 107-110.

allowing him to transmit certain hadith collections. Though some of these literature focus on describing the collections, however, much of them serve the function of introducing both the collections and hadith scholars. Thus, Muslim scholars managed to turn over their lore to the following generations.

Key words: Hadith literature, mu'jam, mashyakha, fihrist, barnamaj, thabat

كتب المعاجم والمشيخات في علم الحديث

ألف علماء الحديث كتبا مستقلة عن مشايخهم ومروياقم التي تلقوها عنهم بطرق التحمل، وأصبح تأليف هذا النوع من المصنفات عادة منتشرة فيما بينهم، حتى ألف معظمهم كتابا أو أكثر في هذا المجال. فإن كتب المعاجم والمشيخات تعتبر سجلات تعبر عن مراحل تعليم مؤلفيها. وهذه الكتب تحتوي على أسماء رفقاء المؤلف في حلقات العلم ورحلاته وشيوخه ومروياته، بالإضافة إلى ذلك فإن كثيرا منها تعنى بتعريف مرويات مؤلفه عامة، وكذلك يعتبر هذا النوع من المؤلفات مصادر هامة في تراجم الرجال وأسانيد الكتب وميزاتها. ويمكن القول بأن علماء المسلمين نقلوا عن طريق هذه المؤلفات ثرواتهم العلمية والثقافية بشكل موثَّق إلى الأجيال القادمة..

ÇOCUKLUK DÖNEMİ DİN VE DEĞER YAPILANMASINDA TV YAYINLARININ OLUMSUZ ETKİLERİ VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ*

Abdülkerim BAHADIR
Yrd. Doç. .Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Din Psikolojisi Öğretim Üyesi

I. GİRİŞ

Kapsamı, içerikleri ve fonksiyonları açısından en zengin kavramlardan birisi, kuşkusuz iletişim kavramıdır. Bildirim, aktarım, haberleşme, komünikasyon gibi kelimelerle ifade edilebilen iletişim,[1] hemen her disiplinde farklı anlamlar yüklenmesine karşın genel anlamda "bir ya da daha çok kişinin, bir veya birden çok kişiyle belli amaçlara ulaşmak için bir aracı ile ilişki kurmalarıyla ilgili süreçlerin tümü"[2] şeklinde tanımlanabilir. Araç ve gereçlere bağlı olarak kaynak-hedef ya da verici-alıcı ilişkisi bağlamında hem tek yönlü, hem de çift yönlü bir ilişkiyi içeren iletişim süreci,"bir yerden, bir kişiden, bir makineden bir başkasına herhangi bir ortamdan yararlanarak bilgi gönderme"yi ifade ederken, "haberleri, düşünceleri, duyguları vb. bildirme, düşünceleri paylaşma ya da değiş tokuş etme etkinliğini; bilgi, haber, düşünce veya görüş alış-verişi"ni de ifade eder.[3] Buna göre iletişimi, tüm boyutları içinde *yayma*, *anlama* ve *tepki gösterme*[4] davranışı olarak tanımlamak mümkün görünmektedir.

İletişimin biri bireysel, diğeri toplumsal olmak üzere iki temel işlevi söz konusudur: Genel olarak bireysel işlevi altında kaynak/gönderici açısından ihtiyaçlarını karşılama, amaçlarını ve arzularını gerçekleştirme, kendini ifade etme…; hedef/alıcı açısından ise, çevreyi ve kendini tanıma, bilgilenme, eğlenme gibi yönelişler sıralanabilir. İletişimin toplumsal işlevi, kaynak açısından toplu bilgilendirme, öğretme, eğlendirme, önerme ya da ikna etme; hedef kitle açısından ise, ortak anlama, öğrenme, anlama ve karar verme gibi temel yönelişler çerçevesinde ele alınabilir.[5]

Kitle iletişimi, kurumlar ve uzman grupların teknolojik araç ve gereçleri kullanarak sembolik içerikleri toplu, heterojen ve geniş bir alana dağılmış seyirci, okuyucu ve dinleyici bireylere yaymak üzere kullanmış oldukları tekniklerin tümünü kapsar. Gönderici, her zaman belli ölçüde organize bir grubun üyesidir.

* Bu çalışma, 30 Eylül-2 Ekim 2005 tarihlerinde K. A. T. Ü. Rize İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*'nda aynı başlıkla sunulmuş olan tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

[1] Bkz. *Türkçe Sözlük*, (Haz. Hasan Eren ve diğ.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. I, Ankara 1988, 696; *Büyük Türkçe Sözlük*, (Haz. Mehmet Doğan ve diğ.), Dördüncü Baskı, Birlik Yayınları, Ankara 1986, 519; *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Haz. Komisyon), MEB Yay., C. II, Ankara 2001, 1372.

[2] *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, (Haz. Remzi Öncül), MEB Yay., C. II, Ankara 1999, 601.

[3] Usluata, Ayseli, *İletişim*, İletişim Yay., İstanbul 1994, 11.

[4] Şenyapılı, Önder, *Toplum ve İletişim*, Turan Kitabevi, Ankara 1981, 39-40.

[5] Geniş bilgi için bkz. Usluata, a.g.e., 23-26.

Alıcı, her zaman bir bireydir ve mesaj gönderen tarafından çoğu zaman genellenmiş belirli özellikleri olan bir grup ya da topluluk olarak algılanabilmektedir.[6]

İletişim literatüründe gönderici ile alıcı arasında paylaşmayı ya da alışverişi sağlayan tüm aracı elemanlar, *kanal* kavramı kapsamında değerlendirilir. Bu çerçevede herhangi bir olgunun kanal, ya da *iletişim aracı* sayılabilmesi için, iletişimde temel koşul olarak kabul edilen iki ilgili arasında bağlantı kurması ve muhataba yönelik bir mesaj taşıması gerekir.[7] Kanal, göz gibi bedenin herhangi bir organından mikro işlemci gibi teknolojik bir elemana kadar mesaj verebilecek yapıdaki her şeyi kapsayabilecek geniş bir yelpazeye sahiptir. Mesajın amaca uygunluğu, görsel, yazılı, sözlü vb. nitelikleri, iletişim araçlarının etkinliğini belirleyen önemli farklılaşmalar arasında yer alır.

Kitle iletişimde hedef, toplumun tümüdür. Amaç, iletiyi nüfus yoğunluğu büyük ve geniş insan topluluklarına ulaştırmaktır. TV, radyo, gazete, dergi gibi kitle iletişim araçları, pratik olarak toplumun tüm kesimlerine ulaşabilecek nitelikleri nedeniyle söz konusu amacın gerçekleşmesinde en büyük rolü üstlenmiş teknolojik vasıtalar arasında yer alır. Aynı amaca hizmet ettikleri sürece kaset ve disk çalar (VCD-DVD), bilgisayar, kitap… gibi diğer iletişim araçlarını da kitle iletişim bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Bir taraftan hem toplumu kendi öz kimliği içerisinde tanımlayacak ortak bir kültürün ya da ideolojinin oluşup yaygınlık kazanmasında, hem de yeniliklerden ve olup bitenden tüm bireylerin haberdar olmasında; diğer taraftan ise, bilgilenme, öğrenme ve eğlenme gibi toplumsal dinamiklerin gerçeklik kazanmasında kitle iletişim araçları, başka herhangi bir olguyla telâfi edilmeyecek ölçüde büyük ve etkili bir işlev yürütür.[8] Özellikle diğer kitle iletişim araçlarına göre görüntü gücü[9] ve uyarıcı zenginliği avantajıyla büyük bir ayrıcalığa sahip olan TV, bu tür toplumsal hizmetlerin sürdürülmesinde yeri doldurulamayacak eşsiz bir teknolojik araçtır. Böyle olmakla birlikte TV, içerdiği programlar açısından, toplumsal değerlerin dejenerasyonunda en etkili araç olabilme potansiyeline de sahiptir. Hangi açılardan olursa olsun insanı etkileyen fenomenlerde dikkate alınması gereken öncelik, sağlayabileceği yararlardan ziyade yol açabileceği zararlardır. Zira var olan bir yapı için asıl olan, önce koruma, sonra geliştirmedir. Bu nedenle çalışmamızda, TV'nin olumsuz yönü ve yansımaları ele alınıp tartışılacaktır.

Bu çalışma, benlik gelişiminin açık bir ifadesi olarak *ben* ile *ben olmayan*ı ayırt edebilme yeteneğinin[10] işlerlik kazandığı bebeklik sonrasından başlayıp soyut

[6] Öztürk, Hüseyin E., *Kişilik Gelişimi Açısından Çocuk ve Televizyon*, Beyan Yay.,İstanbul 2002, 57-58.

[7] İletişim sürecini teşkil eden öğeler için bkz. Şenyapılı, a.g.e., 42-43.

[8] Konuyla ilgili bilgi için bkz. Güz, Nurettin, "Yazılı Basın ve Aile", *Türk Yurdu*, C. X, S. 40, Ankara 1990, 65-66; Eroğlu Feyzullah, "Kitle İletişiminden Kitle Toplumuna", *Türk Yurdu*, C. X, S. 36, Ankara 1990, 21-22.

[9] Bkz. Akkor G., Ayşen, "Sayısal Ortamda Zararlı Televizyon Yayınlarından Çocukların Korunması Üzerine Avrupa Birliği Çalışmaları", *http://if.kou.edu.tr/Kilad/Ozetler/Sayi01/aagul.htm*, 30.08.2005.

[10] Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 13. Baskı, İnkılap Yay., İstanbul 1994, 265.

işlemlerin belirginleştiği[11] ergenliğe kadar süren çocukluk dönemini esas almaktadır. Çalışmada, TV yayınları arasında en fazla ön plana çıkan programların, söz konusu dönemde genel anlamda biyolojik, psikolojik ve sosyal gelişim; özel anlamda ise, din ve değer gelişimi üzerindeki olumsuz etkileri tartışılmaktadır. Değerlendirmelerde sinema, dizi film, çizgi film ve reklamlar başta olmak üzere magazin, şov, klip vb. konuyla ilgili toplanan her türlü veriden istifade edilmiştir.

Araştırmanın özel amacı, TV yayınlarının geniş anlamda toplumun kültürel değerlerine; dar anlamda ise, çocukluk dönemi temel gelişim niteliklerine uygun düşmeyen içeriklerini tespit ederek bunların gerek aile ortamında ve gerekse dış çevrede bizzat gözlemlenen olumsuz yansımalarını ortaya koymaktır. Diğer yandan, TV gibi birey ve toplum hayatını doğrudan etkileyen kitle iletişim araçları üzerinde yayın, kontrol ve kullanım hakkı olanlara, yani yayıncılara; RTÜK gibi resmi denetim mekanizmalarına ve aile büyüklerine, yayınların sonuçları açısından taşıdıkları bireysel ve toplumsal sorumluluklara yönelik çözümler sunmak, araştırmanın genel amacını teşkil etmektedir.

II. YÖNTEM

Somut verilere ulaşmak amacıyla, tesadüfî/random örneklem yöntemine dayalı bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Bilgi toplama sürecinde, anket ve mülâkat teknikleri kullanılmıştır. Anket formu sinema/dizi film, çizgi film ve reklamlar çerçevesinde üç ana başlık altında toplanmış açık uçlu sorulardan oluşturulmuştur. 200 adet olarak çoğaltılan formlardan 55'i, Selçuk Üniversitesi'ne bağlı çeşitli fakültelerden öğrencilere; 85'i Konya ve Karaman il merkezlerinde iskân eden bireylere dağıtılmış; kalan 60 adedi ise, aynı merkezlerde mülâkat olarak uygulanmıştır. Geri dönüşü sağlanabilen 122 anket formundan ancak 105'i güvenilirlik açısından değerlendirilmeye uygun bulunmuştur. Buna göre çalışmamız, 105'i anket, 60'ı mülâkat olmak üzere, 165 bilgi toplama kaynağına dayalı verilerin desteğinde hazırlanmıştır. Alan araştırması olması nedeniyle gerçeği tespit esas alındığı için ankete ve mülâkata katılanların verdikleri program isimleri ve içerikleri hakkında, yeri geldiğince bilgi verilmiştir.

III. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

Araştırmada demografik değişkenler açısından anlamlı farklılaşmalar ortaya çıkmadığı için bulgular, amaca da uygun olacak şekilde sadece sakıncalı görülen yayınları ve bu tür yayınların çocukların biyo-psiko-sosyal yapıları üzerindeki etkilerine işaret eden yaşanmış olayları tespit bağlamında değerlendirilmiştir.

A- ARAŞTIRMA BULGULARININ DEMOGRAFİK DAĞILIMI

Alan araştırması sonucunda elde ettiğimiz verilere göre TV-Çocuk ilişkisi bağlamında ismi ile birlikte dile getirilen toplam yayın sayısı 83'tür (sinema: 14,

[11] Kulaksızoğlu, Adnan; *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, 117.

dizi film: 37, çizgi film:13, Reklam: 19).[*] Bulgular arasında özellikle dizi ve çizgi film kategorilerinde belli isimler üzerinde yoğunlaşıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu kategorilerde sınıflandırılan yayınların ilk beşinin, dile getirildikleri yoğunluk itibariyle sayısal ve oransal demografik dağılımları, Dizin 1'de sıralanmıştır. Bulguların sınıflandırılmasına göre, katılımcılarca dile getirilme sıklığı açısından ilk beş yayının kendi kategorisindeki toplam oranı, dizilerde % 68.5 (222 veride); çizgi filmlerde ise, % 81.2 (101 veride) olarak tespit edilmiştir.

Dizin 1: En Sakıncalı Kabul Edilen İlk Beş Yayın

Diziler:	
1. Sihirli Annem	(51 - % 33.5)
2. Kurtlar Vadisi	(44 - % 29.0)
3. Hayat Bilgisi	(31 - % 20.5)
4. Çocuklar Duymasın	(14 - % 09.0)
5. Avrupa Yakası	(12 - % 08.0)
	Toplam: (152- % 100.0)
Çizgi Filmler:	
1. Pokemon-Digimon	(35 - % 42.7)
2. He-Man	(23 - % 28.0)
3. Örümcek Adam	(10 - % 12.2)
4. Şirinler	(08 - % 09.8)
5. Şeker Kız	(06 - % 07.3)
	Toplam: (82- % 100.0)

Sinema filmlerinde, film isimlerinden daha çok baş rol oyuncularının isimlerine (Kemal Sunal, Şener Şen, Sezercik…); reklamlarda ise daha çok ürün gruplarına (süt ürünleri, içecek, kozmetik ürünleri…) vurgu yapıldığı için böyle bir sınıflama imkânı bulunamamıştır.

Çocuklar üzerindeki olumsuz etkileri açısından sakıncalı görülen yayınların yoğunlaştıkları sorun odaklarına işaret eden demografik dağılımlar, Dizin 2'de sıralanmıştır. Bulgular, sahip oldukları içerikler bakımından değerlendirildikleri için, yoğunlaştıkları sorun odakları açısından birbirinden farklı sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. Buna göre sinema ve dizi film kategorisi için 10; çizgi film kategorisi için 5; reklam kategorisi için ise, 2 sorun odağı grubu oluşturulmuştur.

Dizin 2: Sakıncalı Kabul Edilen Yayınlarda Sorun Odakları

[*] Konumuz açısından sakıncalı içerikler bakımından benzer görüntüler arz ettikleri ve toplam 11 veriden oluştukları için magazin, şov, klip gibi yayınlarla ilgili tespitler, dizi kategorisi altında değerlendirilmiştir.

- Sinema ve Dizi Filmler:

1. Cinsellik ve Müstehcenlik	(38 - % 19.0)
2. Saldırganlık ve Şiddet	(26 - % 14.0)
3. Model Şahıs ve Davranışlar	(22 - % 11.0)
4. Büyü ve Gerçek ötesi	(21 - % 10.5)
5. Dine ve Değerlere Aykırılık	(20 - % 10.2)
6. Din Görevlisi ve Dindar İmajı	(19 - % 09.6)
7. Özenti ve Lüks Tüketim	(17 - % 08.6)
8. Hıristiyan Misyonerliği	(15 - % 07.6)
9. Zararlı Alışkanlıklar	(10 - % 05.0)
10. Argo Dil ve Lâubalîlik	(08 - % 04.5)
Toplam:	(197- % 100.0)

- Çizgi Filmler:

1. Saldırganlık ve Şiddet	(30 - % 37.5)
2. Dine ve Değerlere Aykırılık	(24 - % 30.0)
3. Büyü ve Gerçek ötesi	(10 - % 12.5)
4. Hıristiyan Misyonerliği	(09 - % 11.0)
5. Cinsellik ve Müstehcenlik	(07 - % 09.0)
Toplam:	(82- % 100.0)

- Reklamlar:

1. Cinsellik ve Müstehcenlik	(136 - % 65.7)
2. Özenti ve Lüks Tüketim	(71 - % 34.3)
Toplam:	(207- % 100.0)

B- TV YAYINLARININ ÇOCUĞUN BİYO-FİZYOLOJİK, PSİKOLOJİK VE TOPLUMSAL GELİŞİMİ ÜZERİNDEKİ OLUMSUZ ETKİLERİ

Modern çağın ürünleri arasında en hızlı değişim ve yenileşmelerin yaşandığı alan, ulaştırma ve iletişim teknolojileri alanıdır. Bu köklü gelişmenin doğal bir sonucu olarak 31 Ocak 1968 yılında Türk toplumunun hayatına giren TV,[12] artan özel kanalları ve zenginleşen yayınlarıyla günümüzde çocuk-yetişkin, batılı-doğulu, fakir-zengin gibi toplumun her kesimine ayırım gözetmeksizin ulaşabilen en güçlü iletişim aracıdır.

TV'nin etkileri ile ilgili günümüze kadar gerçekleştirilen araştırmalar incelendiğinde, bunların önemli bir kısmının TV ve çocuk merkezli olduğu tespit edi

[12] Arslan, Ali, "Bir Sosyolojik Olgu Olarak Televizyon", http://www. İnsanbilimleri.com/makaleler/sosyoloji.htm, 07.05.2005.

İngiltere'de 1955, Japonya'da 1957, Kanada'da 1958 ve Fransa'da 1960'lı yıllardan beri araştırmaların yapıldığı kaydedilmektedir. Çocuklar üzerinde titizlikle durulmasının başlıca nedeni, onların TV'ye yetişkinlere göre farklı bir bakış açısından yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Uzmanlar, hayat deneyimi bakımından henüz yeterli olmayan çocukların, TV'yi içinde yaşadıkları toplumu ve dünyayı tanımak ve anlamak amacıyla; yetişkinlerin ise, daha çok eğlenmek ve günlük olayların stresinden uzaklaşmak amacıyla izlediklerini saptamışlardır.[13]

İnsan hayatına yönelik derin ve kalıcı etkilere işaret eden bulgular, TV'nin güç ve etkinliğinin ne kadar büyük olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir: ABD'de gerçekleştirilen bir araştırmaya göre insanlar, hayatlarının yaklaşık 15 yılını ekran karşısında geçirmektedirler.[14] 15 ülkeyi kapsayan bir araştırma ile ilgili olarak UNESCO'nun yayınladığı *Dünya Haberleşme Raporu*'na göre, Türkiye günde ortalama 3 saat 59 dakika TV izleyen ABD'den sonra günde 3 saat 36 dakika TV izleme oranıyla ikinci sırada; 2 saat 59 dakika ile Fransızlar son sırada yer almıştır.[15] Ülkemizde yapılan bir araştırma, Türk ailesinin ortalama olarak gününün 5-7 saatini, TV ekranı karşısında geçirdiğini ortaya koymuştur.[16] Çocuk-TV ilişkisini konu edinen bir araştırmada çocukların % 65.4 oranla evde en fazla TV izleyen kesimi teşkil ettiği bulunmuştur.[17] Başka bir araştırma ise, okul öncesi çocukların haftada 22-24 saat TV izledikleri tespit edilmiştir.[18] Ege Üniversitesi'nde 1997 yılında yapılan bir çalışmada, üniversitenin ana okuluna giden çocukların ebeveynlerinin ifadesine göre çocukların % 56'sı günde iki, % 44'ü de üç saat TV seyretmektedirler.[19] Kuşkusuz burada verilen izleme süreleri, yayınların kalite ve çeşitlilik açısından hızla zenginlik kazandığı günümüzde daha büyük oranlara karşılık gelmektedir.

Toplumları derinden etkileme gücü açısından TV'ye atfedilen önem, gazete, dergi vb. kitle iletişim araçlarının okuyucuları arasında belirgin farklılaşmalar olmasına karşın, TV izleyicileri arasında böylesi belirgin bir faklılaşmanın olmamasından kaynaklanır.[20] Bu bağlamda örneğin gazete ve dergi okurları, ilgi duydukları ve ideolojisini benimsedikleri basın araçlarını takip ederken, TV izleyicileri, genel olarak programlar arasında kesin tercihlerde bulunmamaktadırlar. Kaldı ki, yayınların sürekliliği, içerik ve yayınlanış tarzlarına doğrudan müdahale imkânı sağlamaması nedeniyle TV, yapısı gereği böyle tercihlere imkân tanımamaktadır. Zira,

[13] Akkor G., agm. http://if.kou.edu.tr/Kilad/Ozetler/Sayi01/aagul.htm, 30.08.2005.

[14] Bkz. Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 4. Baskı, T.C. İş Bankası Yay., Ankara 1982, 73; ayrıca, Yüksel, Nevzat, *Türkiye'de Gençlik Sorunları ve Çözüm Yolları*, 4. Baskı, Bayrak Yay., İstanbul 1991, 65.

[15] Bkz. http://bornova.ege.edu.tr/~iletisim/perspektif/haber___index.htm, 03,09.2005; http://arsiv.hurriyetim.com.tr/ hur/turk/98/10/29/yasam/18yas.htm, 03,09.2005.

[16] Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, 549.

[17] Öztürk, a.g.e., 169.

[18] Mary J., Gardner-Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, (Çev. A. Dönmez - N. Çelen - B. Onur; Yay. Haz: Bekir Onur), 4. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2001, 281.

[19] Huriye, Kuruoğlu, "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Olumsuz Etkileri" *http://www.cocukaile.com /sizden.html/ YAZI NO-3, 20.07.05*

[20] Bkz. Şenyapılı, a.g.e., 55.

istisnalar dışında film ya da dizi izleyen birinin reklam kuşağında kanal değiştirmek ya da dakika tutarak TV'yi yeniden açıp kapatmak suretiyle izlediği asıl programı sonuna kadar götürmesi, oldukça zor ve çoğu zaman imkânsız görünmektedir. Başka bir ifadeyle, ciddi bir rahatsızlık doğurmadığı sürece izlenen program, aralarda ekrana getirilen reklam kuşağı ve film fragmanlarıyla birlikte sonuna kadar takip edilmektedir.

Klinik gözlemler, olumsuz TV-çocuk ilişkisinde, özellikle bebeklik dönemini içine alan 0-3 yaş aralığına dikkat çekmektedir. Bu yaş dilimi, hayat boyunca işlerliğini sürdürecek önemli psiko-sosyal ve psiko-motor özelliklerin temellendiği evreye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu süreçte ortaya çıkacak herhangi bir sorun, sonraki dönemlerdeki gelişim özelliklerini de olumsuz yönde etkileyecektir.[21] Böyle olmakla birlikte çalışmamızda, TV'nin kişiliğe ve sosyal ilişkilere yönelik etkilerinin daha somut sonuçlarla açığa çıktığı bebeklik sonrası çocukluğu, özellikle de okul dönemini işlemekteyiz.

1) Yayınların Çocuğun Biyo-Fizyolojik Gelişimi Üzerindeki Olumsuz Etkileri

Biyo-fizyolojik yapılanma açısından çocukluk dönemi, iç ve dış organların ve bunların işleyişi noktasında birincil değişmelerin yaşandığı hayatî bir gelişim evresidir.[22] Havighurst'un öne sürdüğü teoriye göre her gelişim dönemi, kendi süreci içerisinde tamamlanması gereken biyo-psiko-sosyal bir kısım gelişim ödevlerine sahiptir.[23] Çocuğun bedensel yapısında meydana gelen anatomik değişmeler, hayatın bu ilk evresinde ve sonraki dönemlerinde ortaya çıkacak gelişmelere temel teşkil edebilecek ve ihtiyaçları karşılayabilecek yeterlikte olmalıdır.[24] Buna göre, kaslarını ve organlarını dönemin gereklerini yerine getirebilecek olgunlukta kullanabilmesi, çocuğun bu gelişim evresine ait biyolojik ve fizyolojik ödevini yerine getirdiği anlamına gelir.

TV karşısında saatlerce hareketsiz kalan çocuk, yukarıda ifade edilen biyo-fizyolojik değişmelere büyük ölçüde kapalı olduğundan kas, sinir ve iskelet sisteminde eksik gelişme ve gerilemelerin yanında sindirim ve dolaşım sistemlerinde de önemli işlev bozuklukları gündeme gelmektedir. Örneğin, hareketsizliğe reklamların etkisiyle ortaya çıkan dengesiz beslenme eklendiği takdirde çocuk, büyük bir sağlık sorunu olan obezite/aşırı şişmanlık tehdidiyle karşı karşıya gelebilmektedir. Nitekim araştırmalar, başta ABD olmak üzere birçok Avrupa ülkelerinde bu

[21] Bkz. www.cicibebe.net/tv_cocuk.htm, 02.26.2005.

[22] Geniş bilgi için bkz. Mietzel, Gerd, *Wege in die Entwicklungspsychologie*, 2. Aufla.g.e., Belz Verl., Weinheim 1995, 142-145; Mussen-Conger-Kagan, a.g.e., 140 vd.; Cole, Luella - Morgan, John J. B., *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, (Çev. B. H. Vassaf), MEB Yay., İstanbul 2001, 1 vd.

[23] Oerter, Rolf, "Kultur, Ökologie und Entwicklung" *Entwicklungspsychologie,* (Hrsg. R. Oerter-L.Montada), 3. Aufla.g.e., Belz Verl., Weinheim 1995,67; Bühler, Charlotte, *Psychologie im Leben Unserer Zeit*, Deutscher Bücherbund, Stuttgart-Hamburg 1962, 207; Geniş bilgi için bkz. Baymur, a.g.e., 56-65.

[24] Bkz. Birbaumer, Niels - Schmidt, Robert F., *Biologische Psychologie*, 3. Aufla.g.e., Springer Verl., Berlin 1996, 147 vd. ; Cüceloğlu, a.g.e., 342-345; Baymur, a.g.e., 60-62.

sorunun, tehlikeli boyutlara ulaştığını ortaya koymaktadır.[25] Genel olarak kontrolsüz bir TV izleyici kitlesi oluşturdukları için aynı ya da benzer etkilere karşı savunmasız kalan ülkemiz çocukları, sözü edilen bozukluk ve tehditten pek de uzak sayılmazlar.

İkinci Uluslararası Çocuk ve İletişim Kongresi (5-6 Nisan 2005) çerçevesinde bir araya gelen uzmanlar, uyku problemleriyle fazla TV izleme arasında muhtemel bağlantıların varolduğunu belirterek, travmatik ve korku dolu içerikler, parlak TV ışıkları, yüksek uyarılma, fizyolojik canlandırma ve hareket kısıtlılığı gibi birçok faktörün uykusuzluğa ve uyku düzensizliğine yol açtığına dikkat çekmiştir. Bulgulara göre, günde 3 saat ya da daha fazla TV izleyen çocuklar, ergenlik başlangıcında uyuma zorluğu yaşamaktadır.[26]

Her ne kadar TV, çocuğun ilgilerini sanal anlamda da olsa tatmin edebilecek ve vaktini dolduracak çeşitli alternatifler sunuyorsa da, çocuğun gelişimini doğrudan etkileyecek diğer çevresel aktivitelerden de uzaklaştırmaktadır. Çocuk, doğal olmayan böylesi bir hareketsizlikten sıyrılıp bizzat değiştirebileceği; örneğin hareketin, algılamanın ve heyecanın aynı anda işlev gördüğü fiziksel, zihinsel ve duygusal bir deneyim alanı bulabilmelidir. Çocuğun ancak tüm yanlarının koordinasyonuyla bütünlüğe ulaşabileceği gerçeğinden hareket ettiğimizde, konuyu sadece biyolojik ya da fizyolojik sonuçlar açısından değerlendirmek doğru olmaz.[27] Yetişkin bir insanda deneyimlerle gelişen ve doğal olarak süregelen ayırım, tercih ya da seçicilik eğilimleri çocukta henüz yeterince gelişmediği için, bir alanda ortaya çıkan olumsuz bir değişme, diğer alanları çok daha derinlemesine etkileyebilmektedir. Bu bağlamda, özellikle çocuğun hayatı zihinsel süreçlerden ziyade hareket ve somut davranış örüntüleriyle kavramaya çalıştığı dikkate alındığında, biyo-fizyolojik yetkinlik daha da önem kazanır.

2) Yayınların Çocuğun Psikolojik Gelişimi Üzerindeki Olumsuz Etkileri

Bilgilenme ihtiyacı, insan için en temel ayırıcı özelliklerinden biridir. Tecrübeler dışında zihinsel içeriklerin büyük bir kısmı bilgilenmeye dayanır. Piaget'in *Assimilation* (Özümleme) ve *Accomodation* (Uyum) kavramlarıyla sistemleştirdiği şemalara bağlı zihinsel kazanımlar,[28] daha çocukluğun ilk yılında ortaya çıkar ve öğrenmeye paralel olarak organize bir zenginliğe ulaşırlar. Duyu organlarının fark edişe yol açtığı andan itibaren TV, renkli ekranı ve ses efektleri ile çocukların ilgilerini üzerine toplayan ve zihinsel hayatlarını etkileyen birincil faktör konumuna yükselebilmektedir. Doğal olarak bu kuşatılmışlığın, arzulanmayan yansımaları gündeme gelmektedir.

[25] Bkz. Arslan, a.g.m., http://www. İnsanbilimleri.com/makaleler/sosyoloji.htm, 07.05.2005.

[26] http://www.ailem.com/templates/news, 05.04.2005

[27] Lienneman, Fatma, "Wahrnehmung und Bewegung", *Gözyaşı*, S. 42, Konya 2005, 10-11.

[28] Geniş bilgi için bkz. Piaget, Jean - İnhelder, Bärbel, *Die Psychologie des Kindes*, Walter Verl., Olten 1972, 15 vd., Mussen, P. H. - Conge, J. J. - Kagan, J.; *Lehrbuch der Kinderpsychologie*, Ernst Klett Verl. Stuttgart 1976, 49; Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 16. Baskı, İstanbul 1998, 44; Jersild, Arthur, T.; *Çocuk Psikolojisi*, (Çev. G. Günçe), S Yay., Ankara 1987, 144 vd.

Her şeyden önce, zamanlarının önemli bir kısmını TV karşısında geçiren çocuklarda bağımsız düşünme yeteneği yeterince gelişme imkânı bulamaz.[29] Ancak, sorun bu kadarıyla kalmaz: Zihinsel bağımsızlığını yitirdiği ölçüde çocuk, programlardaki çeşitlilik ve etki gücü nedeniyle psikolojik bağımlılık kavramıyla ifade edilen yeni bir bağımlılık türü geliştirir.[30] Her iki durum da, başkalarının yaptığını aynen taklide çalışan *uyuşumcu/konformist*[31] kişilik tipini destekler. Bu kişilik tipinde, kendine güven, kendini ifade, girişkenlik… gibi organize kişilik yapısına işaret eden karakteristik özellikler, yerlerini güvensizlik, taklit, geri çekilme… gibi edilgenliğe işaret eden özelliklere bırakır.

Diğer taraftan, zihinsel süreçlerin hemen tümünün aktif olduğu ve yüzyıllar boyunca bilginin kaynağı olarak hizmet gören kitap, TV karşısında önem ve değerini kaybetmiş görünmektedir. Zira TV, ciddi anlamda herhangi bir zihinsel çabaya gerek duymaksızın verileri kolayca ve anlarla ifade edilebilen kısa bir sürede aktarır. Bu özelliği nedeniyle TV, düşünmeyen, hazırcı, rahatına düşkün ve yüzeysel bilgilerle donanmış bir neslin yetişmesinde önemli bir rol oynar.[32]

Özdeşleşme ya da model alma eğilimi, çocuklukta başlayıp ergenlik döneminde büyük ölçüde tamamlanan kimlik kazanma sürecinin en kayda değer psikolojik gelişim özelliklerinden birisidir.[33] Daha 3-4 yaşlarından itibaren çocuk, farkında olarak ya da olmayarak güçlü gördüğü, ilgi duyduğu, benimsediği, menfaat beklediği ya da birlikte olduğu kişileri model alarak taklide çalışır. İlk dönemlerde bilinçsizce ya da anlamaksızın sürdürülen taklit eğilimi, zamanla bağlılığa ve bilinçli özdeşleşmeye dönüşür. Böyle bir gelişmeyle birlikte çocuk, benzemeye çalıştığı modelin inanç ve değerlerini de içselleştirmeye başlar. Bu durum, benimsenen modele sadece dış görünüşü itibariyle benzemenin ötesinde, onun tutum ve davranışlarını, ardındaki motivasyonlarla birlikte kabul etmeyi içerir.[34]

Gelişim çağının bir gereği olarak çocuk için asıl olan, özdeşim örneklerinin ön plana çıkmasıdır. Kişilik gelişimini olumlu yönde desteklediği sürece özdeşim örnekleri, çocuğun ideal benliğini oluşturmasında[35] ve geleceğini olumlu anlamda

[29] Köylü, Mustafa, "Televizyonun Olumsuz Etkileri", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 25, Ankara 1999, 76. (76-80)

[30] Bkz. Eroğlu, a.g.m., 22.

[31] Kavram için bkz. Frankl, Viktor, *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. S. Budak), Öteki Yay., Ankara 1992, 95; Frankl, Viktor, *Duyulmayan Anlam Çığlığı*, (Çev. S. Budak), Öteki Yay., Ankara 1994, 19; ayrıca, Badawi, Zaki, *A Dictionary of the Social Sciences*, Librairie du Liban, Birut 1978, 79; *http://felsefetarihi.s5.com/k.htm*, 29.07.2005.

[32] Çiğdem, Alparslan, "Çocuklarımızı Televizyona Emanet Etmeyelim", *Ailem*, S.113, Feza Yay., İstanbul 2005, 20. (16-25).

[33] Bkz. Ünlüoğlu, Gülören; "Ergenliğin Psikopatolojisi", *Ergenlik Psikolojisi,* (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık Ltd. Şti., Ankara 1987, s. 212-213. Ayrıca, M. Naci, Kula, *Kimlik ve Din*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, 44-45.

[34] Bkz. Yavuz, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Adana 1998, 234-235.

[35] İdeal benlik ile ilgili geniş bilgi için bkz. Garrison K. - Garrison K. "Benlik Gelişimi", (Çev. U. Öner), *Ergenlik Psikolojisi,* (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık, s. 310; Jersild, *Çocuk Psikolojisi*, s. 190-193; Jersild, Arthur T., *Gençlik Psikolojisi,* (Çev. İ. N. Özgür), 2. Baskı, Gün Matbaası, İstanbul 1974, s. 435-436.

belirlemesinde önemli katkılar sağlar. TV, hem öne sürdüğü kişisel modeller açısından, hem de sunduğu davranış kalıpları açısından en güçlü özdeşim kaynakları arasında yer alır.

Başta pedagog, gelişim ve çocuk psikologları olmak üzere uzman denetiminde yapılan çocuk programlarında; ayrıca, evrensel değerleri ya da kültürümüzün temel dinamiklerini teşkil eden dinî ve ahlâkî ilkeleri dikkate alarak hazırlanan dizi, sinema, çizgi film gibi her türden yayında ön plana çıkan modeller düşünüldüğünde, TV'ye tercih edilebilecek daha verimli ve etkin herhangi bir aracın olamayacağı takdir edilebilir. Örneğin, çocuk kuşağında yıllarca ekrana getirilen ve beğeniyle izlenen *Susam Sokağı*, eğiticiliği ve sunduğu model davranışlar açısından oldukça başarılı bir yapım olarak kayıtlara geçmiştir.[36] Ancak, tüm bu olumlu nitelikleri yanında mevcut durumuyla TV, özellikle çocuk gelişimi açısından sakıncalı ve zararlı yapı, içerik ve fonksiyonuyla gündeme gelmektedir.

Bilinçsizce ve kontrolsüz olarak TV'nin sakıncalı yanıyla yüz yüze gelen çocuklar ve gençler, doğal olarak yersiz ve yararsız özentilere kapılarak neticede öz kazanımları ve kültürel değerleriyle çatışmaya düşebilir. Zira ekranlarda model olarak seçilen tipler, araştırmaların da gösterdiği gibi çoğu zaman gerçekliğin ötesinde farklı hayat felsefelerini temsil etmektedirler.[37]

TV'nin çocuğun ruhsal yapısı üzerindeki olumsuz etkilerinden birisi de *bağımlılık*tır. Bağımlılığı nedeniyle çocuğun arkadaş ve oyun gruplarında yeterince katılamaması, paylaşma, dostluk, yakın ilişkiler, sevgi ve güven gibi kişiliğin yapı taşları olarak kabul edilen duyguların yeterince gelişememesine neden olur.[38] Kaldı ki bu nitelikler, aynı zamanda toplumsal gelişimin temel dinamikleri olarak ilişki ve iletişimde zorunluluk arz eden süreçler için motivasyon rolü oynarlar. Her ne kadar çeşitli yayınlar aracılığıyla TV, bu tür duyguları besleyen canlı içerikler sunuyorsa da, uygulama noktasında herhangi bir etkinliğe sahip değildir.

3) Yayınların Çocuğun Toplumsal Gelişimi Üzerindeki Olumsuz Etkileri

TV'nin çocukların sosyalleşmelerini engelleyen en önemli fonksiyonlarından biri, onları sunduğu çeşitli ve ilginç yayınlar aracılığıyla kendine bağlaması ve böylece zamanlarını çalmasıyla gündeme gelmektedir. "Boş zaman yok, fakat boşa harcanan zaman var" esprisini doğrulayacak şekilde çocukların büyük bir kısmı, gün boyunca yayınların farklılaşmasına aldırmadan -hatta çoğu zaman fark etmeden- büyülü ekran karşısında tutsakmışçasına saatlerce kalabilmektedirler.

Sosyalleşme bağlamında TV-çocuk ilişkinin olumsuz sonuçlarını, birisi aile içi etkileşim; diğeri ise, dış çevre etkileşimi olmak üzere iki boyutta değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bilindiği gibi aile, toplumsallaşma sürecinde ilk ciddi temellerin atıldığı birincil çevreyi teşkil eder. Çocuk, ebeveyni ve kardeşleri

[36] Susam Sokağı'nın olumlu etkilerini ortaya koyan araştırmalar için bkz. Gardner- Gardiner, a.g.e., 281-282.

[37] M. Doğan Karacoşkun, "Bireysel ve Toplumsal Çözülmede Televizyon Faktörü Üzerine Düşünceler", *http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der61113.htm, 18.07.2005*

[38] Arslan, a.g.m., http://www. İnsanbilimleri.com/makaleler/sosyoloji.htm, 07.05.2005.

ile iletişim imkânı bulduğu ölçüde sosyal statü kazanabilir. Aile içi ilişkilerde uyum, tüm bireylerin aynı sosyal havayı teneffüs etmesine bağlıdır. Bu nedenle çocuk, aile içi değerleri ve ilişki tarzlarını mümkün olduğunca kısa bir zaman zarfında öğrenmeli ve içselleştirmelidir. Zamanının önemli bir kısmını TV yayınlarının kültürel etkisi altında geçiren çocuğun, aile içi dinamiklerine uygun bir rol üstlenmesi oldukça güçtür. Bu durumda hem izlediği yayınların çok boyutlu yönlendirmeleri nedeniyle, hem de aile içi değerleri yeterince içselleştirememesi nedeniyle çocuk ile birincil çevresi arasında çatışma ve gerginliklerin yaşanması, genellikle kaçınılmazdır.

Sosyal ortamda iletişimin en temel öğesi konuşma olduğu için, çocuğun çevresindekilerle yeterli iletişim kuracak ölçüde konuşmayı öğrenmesi; başkaları tarafından sevilebilmesi için onları anlaması, duygusal uyarılarına cevap vermesi zorunluluk arz eder. Özellikle yakın çevreyle ilgilenme ve duygusal yakınlık kurma; birlikte yaşamanın gereklerini yerine getirme, süreklilik arz eden ortak yaşantı alanlarında gerçekleşebilir. Çocuğun konuşmasına, gülümsemesine, hareketlerine, gönderdiği iletişim ve etkileşim mesajlarına aldırış etmeyen, kısaca tepkilerine karşılık vermeyen, büyülü fakat soğuk ve cansız bir nesnenin karşısında çocuk, bütün renkli dünyasına rağmen, ihtiyaç duyduğu sevgi ve sıcaklıktan mahrum kalmaktadır.[39] Oysa aile, arkadaş ve okul çevresi, çocuğun bu tür ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi, toplumsal adaptasyon, kendini ifade etmesi, kendine güven kazanması ve neleri yapabileceğini kavraması bakımından hayatî bir önem arz eder. Çocuk, başkaları ile oyun oynadığı ölçüde paylaşmayı, başarmayı, girişimciliği, samimiyet ve dostluğu öğrenir. TV karşısında harcadığı zaman ile yukarıda örnek verilen toplumsal kazanımlar arasında ters bir orantı vardır. Zira arkadaş grubu ya da sosyal çevre dahilinde çocuk aktif katılımcı konumunda iken, TV karşısında pasif alıcı konumundadır. Bu durumda TV, onun kişiliğini rahatlıkla belirleyebilir.

Daha önce psikolojik bağımlılık olarak tanımladığımız bu gelişme, çocukları önce yalnızlık, ilgi ve duygu bütünlüğünün bozulmasına paralel olarak kendine yabancılaşmaya; sonrasında ise, çevreyle olan ilişki ve iletişimin kopmasıyla birlikte hayata yabancılaşmaya iter.[40] Çocukluk döneminde TV yayınlarına kurban edilen birey için, ileri yaşlarda başkalarıyla birlikte yaşamayı ya da toplum adına üretmeyi ifade eden ortak hayatla ilgili yönelişler, büyük ölçüde anlamını yitirir. Artık bu noktadan itibaren, psikopatolojik bir sorun olarak *varoluşsal boşluk*tan, yani anlamsızlık sorunundan bahsedilebilir.[41] Özellikle çocuklarıyla iletişimi koparacak kadar TV bağımlısı haline gelen annelerin büyük katkısıyla oluşan bu süreç, denetim altına alınmadığı takdirde, çocuğun geleceğini de mahkûm edebilir. Bu nedenle her ne kadar problemin merkezinde TV-çocuk ilişkisi yer alıyorsa da, aile bü-

[39] Bkz. www.cicibebe.net/tv_cocuk.htm, 02.26.2005.

[40] Bahadır, Abdülkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7, Konya 1997, 449.

[41] Bkz. Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002, 131.

yüklerinin sorumsuz tutum ve davranışları, gelişmeleri belirlemede önemli roller oynar.

Reklamlarda sadece kendi için sahiplenmeyi ifade eden davranış tarzları, çocukta ben-merkezci eğilimleri beslediği için arkadaşlık ilişkilerinin optimum düzeyde artmasını engeller. Oysa bu dönemde gelişim ödevi olarak her türlü paylaşmanın içselleştirilmesi gerekir.

C. TV YAYINLARININ ÇOCUĞUN DİN VE AHLÂK GELİŞİMİ ÜZERİNDEKİ OLUMSUZ ETKİLERİ

1) DİNÎ ESASLAR İLE İLGİLİ TEMEL SORUNLAR

a. Allah İnancı ve Tasavvurunda Sapmalar

Araştırmalara göre çocuklar, dil gelişimine bağlı olarak, özellikle dördüncü yaşa doğru tanrı ile ilgili konularda düşünmeye başlamakta;[42] zihinsel ve duygusal alanlardaki ilerlemelere paralel tarzda zamanla, özellikle yedi yaşından itibaren belirli bir tanrı tasavvuru geliştirmektedirler.[43] İlk tasavvurlar, daha ziyade *antropomorfik* bir karakterde yani, insan şekil ve nitelikleri çerçevesinde oluşur. Hıristiyan kültüründe Tanrıyla ilgili imajların büyük ölçüde baba referanslı olduğu tespit edilmişken,[44] İslâm kültüründe daha geniş ve daha soyut-ruhanî bir referans çerçevesi tespit edilmiştir.[45] Bu noktadaki bulgular, Tanrı tasavvurunda çevre etkisinin önemli bir belirleyici olduğuna işaret etmektedir.

Çocukluk dönemi din ve değer yapılanması açısından TV yayınlarının en sakıncalı yönlerinden birisi, genelde iman ve ahlâk ilkeleri; özelde ise, Allah inancı ile ilgili İslâm dininin öngördüğü kabullerde sapmalara yol açmasıdır. Özellikle çocukları TV ekranına kilitleyerek tüm enerjisini kullanan çizgi filmlerinin bu noktada yol açtığı karmaşa, diğer yayınlara oranla oldukça düşündürücüdür. Çocukların enerjik, değişime açık ve yenilik arayan dinamizmi önceleyen psikolojik yapılarına uygun olarak hazırlanan çizgi filmlerin pek çoğunda, insan ötesi figürler, tanrısal özelliklere sahip karakterler olarak çocukların ilgi dünyasına sunulmaktadır. Araştırmamızda, aile içinde rahatsızlıklara yol açması bakımından ön plana çıkan hemen tüm çizgi filmlerde *insanüstü* öğesi işlenmiştir.

Bulgularımıza göre çizgi filmlerin, çocuklarda dinî inanç ve ahlâkî değerlerin oluşum ve gelişim sürecini olumsuz yönde etkilediğine inanların oranı, % 30.0'dur. Bu oranın, çizgi filmler ile ilgili sorun odaklarının yoğunluk açısından

[42] Bkz. Selçuk, Muallâ, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, TDV Yay., Ankara 1990, 72-73; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001, 262; Yavuzer, Haluk, *Ana Baba ve Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2001, 139; Gülçür, M. Kazım, *Çocuğun Din Eğitimi*, Feza Yay., İstanbul 2001, 29.

[43] Bkz. Yavuz, Kerim; *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Yay., Ankara 1983.

[44] Bovet, Pierre; *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi,* (Çev. S. Odabaş), TTK Basımevi, Ankara 1958, 52; Hökelekli, a.g.e., 262.

[45] Bkz Yavuz, a.g.e., 168 vd.

kaydedildiği sınıflamanın ikinci sırasına karşılık gelmesi,[*] konunun aileler açısından ciddi bir endişe kaynağı olarak algılandığına açıkça işaret etmektedir. Bu bağlamda özellikle dikkati çeken çizgi filmlerin başında, senaryolarında üst/tanrısal güç ve yapıların ağırlıklı olarak gündeme getirilen *He-Man*, *Pokemon-Digimon*, *Şirinler* vb. gelmektedir.

Bu tür çizgi filmlerde olaylar, genellikle ya insanüstü gizemli güçler ekseninde yaşanır ya da bu tür güçler çizgi film kahramanlarına atfedilir. Örneğin, bir taraftan yüzyıllar boyu yaşayan, uçabilen, büyü yapabilen, nefesiyle yıldırım çaktırıp, alev saçabilen, üzerinden uçtuğu yerlere korku salan, insan kılığı dahil istediği her kılığa girebilen bilinmeyen bir güç ya da *İskeletor*, *Malmot* gibi dehşet verici bir yaratık, her şeyi alt üst ederek dünyayı kasıp kavurabilir. Diğer taraftan He-Man, "gölgelerin gücü adına" ya da Şirin Baba, "şirinler aşkına" klişeleriyle sihir ve büyü aracılığıyla düşmanlarının sihirli güçlerine karşı günlük hayatta insan tarafından gerçekleştirilmesi imkânsız eylemlere girişebilmektedir. Şimşek, bulut, güneş, rüzgâr gibi pek çok tabiat olgu ve olaylarını hizmetinde kullanmak, bu eylemler arasında sıradan gelişmeler olarak takdim edilir. Benzer içerikler, ender olmakla birlikte bazı bilim-kurgu filmlerinde de konu edilmektedir.

Henüz gerçekçi bir tanrı tasavvuru geliştirmemiş, gerçek ile gerçeküstü ya da mümkün ile imkânsız ayırımını yapamayan, somut olgulara yönelik zihinsel yapılarıyla olayların ardındaki nedenleri kavrayamayan çocukların böylesi içerikler karşısında dinî metinlerle uyuşmayan çarpık ya da saplantılı bir tanrı kabulü geliştirecekleri güçlü bir ihtimaldir. Nitekim bulgularımızda bu ihtimali doğrulayacak veriler mevcuttur: Araştırmamıza katılan bir anne, 5 yaşındaki çocuğunun çizgi kahramanı Herkül'ü Allah sandığını; bu düşüncesinin doğru olmadığı kendisine açıklandığında ise, o zaman Allah'ın niçin Herkül gibi ortaya çıkıp kendini göstermediğini ısrarla sorduğunu dile getirmiştir. Başka bir örnekte 5 yaşındaki bir çocuk, her şeyi yapabildiği için He-man'ın Allah olduğunu babasına onaylatmaya çalıştığı kaydedilmiştir. Benzer örnek olarak dokuz yaşındaki bir çocuk, yedi yaşına kadar uzun bir süre zarfında tabiat olaylarını yönetenin, Şirinler dizisinde zor durumlarda şirinlerin imdadına koşan, yağmur yağdırtarak sebze ve meyvelerin yetişmelerini sağlayan *Tabiat Ana* olduğuna inandığını rapor etmiştir.

Yayınların bir kısmında tevhid inancına ters düşen içerikler, çocukların inançlarında çatışmalara yol açmaktadır. Bu noktada çizgi filmler, yine ön plandadır. Örneğin *Papirus*, Mısırlıların çok tanrılı yaşantılarını; *Pocahontas*, Kızılderili tanrılarını, büyülü ruh ve güçleri konu edinmektedir. Özellikle Japon kaynaklı çizgi ve anime türü yapımlarda politeist senaryolar sıkça işlenir.[46] Yetişkin katılımcılardan biri, çocukluğunda izlediği çizgi filmlerinde savaşan tanrıları ve bu savaşlardan zarar gören insanların çabalarını, kötü ruhların korkunç yüzlerini hâlâ ürpererek hatırladığını kaydederken, diğer biri, *Clementine* adlı çizgi filmindeki korkunç yara-

[*] Bkz. Dizin 2.

[46] Bkz. http://www.anime.gen.tr, 20.07.2005.

tık Malmot'u uzun bir süre tanrı olarak gördüğünü ve bu nedenle dinî şüphelere düştüğünü kaydetmiştir.

Çocuk masumiyetinin işlendiği *Sezercik* tarzı sinema filmlerde küçük aktörler ve muhataplarınca zaman zaman *Allah Baba* kavramını kullanarak Allah'a babalık atfedilmesi ve bir insanla pazarlık yapıyormuş izlenimini veren konuşmalar, antropomorfik Tanrı anlayışı destekler tarzda bir yandan teslis inancını meşrulaştırırken, diğer yandan İslâm'ın onaylamadığı insan-Allah ilişkilerine yöneltmektedir. 3-6 yaşlar arası çocuklarda Allah tasavvurunu konu edinen mülâkata dayalı bir araştırmada, 3-4 yaş çocukların büyük bir kısmının Allah'tan söz ederken özellikle *Allah Baba* kavramını kullandığı tespit edilmiştir. Aynı çocuklar, Allah'ın daha büyük bir insana benzediğini; sihirli bir değnekle kendini yarattığını; erkek olduğunu ve ailesi ile birlikte yaşadığını dile getirmişlerdir. Bu kabullerinin nedeni araştırıldığında, en büyük etkenlerden birisinin TV olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[47]

b. Melek İnancında Sapmalar

Başta çizgi filmler olmak üzere, bazı çocuk filmleri ve reklamlarda çıplak, kanatlı, elinde çoğu zaman bir müzik enstrümanı, aşk oku ya da başka nesneler taşıyan karakterler halinde ortaya konan melek ve ruh tasvirleri, çocukların zihin dünyalarında dinî metinlerde tanıtılan melek ve ruh tanımlamalarıyla çelişkiler doğurmaktadır. Bulgularımıza göre çocukların küçümsenemeyecek kadar önemli bir bölümü, filmlerde takdim edildiği gibi meleği, kanatlı çıplak bebek; iyi ruhu, başında parlak hâlesi bulunan ve ışık saçan peri; kötü ruhu, gözleri olmayan siyah pelerinli korkunç yaratık; şeytanı ise, elinde kanlı çatalı veya tırpanıyla dehşet saçan kara ya da kızıl bir siluet olarak algılamaktadır. Doğal olarak bu algılayış tarzı, hem sergilenen figürler aracılığıyla Hıristiyanlıkta yaygın olarak kullanılan somut melek ve ruh inancına yol açması bakımından, hem de İslâm kültüründe iman esasları olarak yaygın olan soyut değerler inancıyla çatışmalara yol açması bakımından, tutarlı bir dinî yapılanmanın gelişmesinde önemli bir engel teşkil eder.

Araştırmamıza katılan annelerin bir kısmı, 4-7 yaş civarındaki çocuklarının melek, ruh ve şeytan ile ilgili soru sorduklarını, görünmez varlıklar oldukları söylenmesine karşın bunların TV ekranlarında görünmelerini kavrayamadıklarını, bu nedenle de aile büyüklerinin sözlerine karşı güvenlerinin sarsıldığını dile getirerek çözüm noktasında zor durumda kaldıklarını rapor etmişlerdir. Yine bulgulara göre yayınlarda görüntülenen geniş kanatlı yaratıkların, çocuklar tarafından Allah'ın insanları cezalandırmak istediğinde büründüğü kılık ya da dönüştüğü biçim olarak algılanmaktadır.

c. Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik

Çocukların dinî yapılanmalarında saplantılara ve dinî şüphelere yol açan yayınlar arasında özellikle Hıristiyan kültürünü önceleyen misyonerlik yönelişli yayınların payı küçümsenemeyecek boyuttadır. Bu konuda her ne kadar içerik

[47] Geniş bilgi için bkz. Akkuş, Ayşe, *3-6 Yaş Çocuğunda Allah Tasavvuru*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), S.Ü. İlahiyat Fak., Konya 2005, 20-23.

açısından yayınlar arasında belirgin bir farklılaşma görünmüyorsa da yoğunluk açısından çizgi filmlerin endişelere yol açacak ölçüde dikkat çektiği bir vakıadır. Özellikle Uzakdoğu kaynaklı çizgi filmler bu noktada ayrı bir yere sahiptir. Nitekim, araştırmamıza katılanlardan konu ile ilgili görüş beyan edenlerin tamamı, çizgi filmlere özellikle dikkat çektikleri tespit edilmiştir.

Başta Hollywood sinema yapımları olmak üzere gizem, korku-gerilim, bilim-kurgu konulu filmlerde dünyayı ya da insanları içinde bulundukları zor durumlardan kurtarıp huzura ulaştıran senaryoların çoğunda Hıristiyan misyonerliği, ya kişilik modeli bağlamında; ya da davranış ve uygulama bağlamında, özgürce işlenir. Hıristiyan kişilik modellerine yapılan vurgu açısından Batı kaynaklı yayınlara yaklaşıldığında, konuyla ilgili özel bir hassasiyetin gözetildiği belirlenebilir. Örneğin pek çok sinema, dizi ve çizgi filmlerinde ortak tutum olarak rahip, rahibe, papaz vb. din adamları, sevgi ve merhamet, yardımlaşma ve paylaşma, özveri ve empati, sabır ve metanet gibi erdemlerin bütünleştiği istisna modeller olarak takdim edilir.

Kayda değer önemli bir gelişme olarak günümüzde misyonerlik, yukarıda ifade edildiği şekliyle sadece film kareleri arasına sıkıştırılmış içeriklerle sınırlı olmaktan çıkmış, basın yayın alanındaki yeni düzenlemelere paralel olarak, yayın organı boyutuna ulaşmış ve alenilik kazanmış durumdadır. Ankara Ticaret Odası'nın (ATO) hazırlayıp Haziran 2004'te basına açıkladığı rapora göre, misyonerlik çalışmalarında doğrudan etkin çok sayıda kitabevi ve yayınevinin yanı sıra, altı dergi, beş radyo ve yedi gazete, çeşitli stratejilerle birlikte faaliyetlerini sürdürmektedir.[48]

Daha önceleri, dinler arası diyalog çerçevesinde tepki çekeceği endişesi ile İslâm ülkelerinde TV boyutunda doğrudan yayınlardan mümkün olduğunca kaçınan misyoner çevreler, özellikle AB ilişkilerinin yoğun olarak yaşandığı son dönemlerde, açık yönelişler sergilemeye başlamışlardır. Bu bağlamda Danimarka merkezli KKR-TV'nin Türkiye ile ilgili planları çarpıcıdır: Hıristiyan misyonerliğinin bir yayın organı olarak hazırlanan KKR (Kopenhag Hıristiyan Kanalı), Efes'te uydu üzerinden yayın yapmak üzere girişimlerde bulunmaktadır. İlk etapta günlük dört saat yayın planlamalarına rağmen hedeflerinin aralıksız 24 saat olduğunu vurgulayan genel yayın yönetmeni Pansell, Türkiye merkezli ilk Hıristiyan propagandası yapan TV kimliğiyle tanımladığı kanalda, Hıristiyanlığı ve Hz. İsa'yı konu alan çocuk programlarına, sinema, dizi ve çizgi filmlere, Hıristiyan motiflerin yer aldığı kliplere ve talk şovlara yer verileceğini ifade etmiştir.[49]

Kilise, Hıristiyan kültüre motivasyonel bir hazırlık çerçevesinde, muhatabın gözünde çoğu zaman saflığın, karizmanın ve temizliğin sembolü olarak algılanabilecek şekilde takdim edilir: Çoğu kilisenin beyaz renge boyanmış, bakımlı, ihtişamlı fakat mütevazı ve şirin bir görüntüyle, köy ve kasabaların en güzel ve merkezi

[48] Adam, Baki, "Türkiye'de Misyonerliğe Zemin Oluşturan Faktörler", http://fortuna.divinity.ankara.edu.tr/ ~adam/ zemin.html, 23.08.2005

[49] http://www.sabah.com.tr/2005/06/28/dun102.html, 01.07.2005

yerlerinde; müdavim saygın cemaati, örnek papazı ve cenaze, dua, günah çıkarma, vaftiz, Paskalya, Noel gibi dinî ritüelleri ile seyircilerin ilgilerine sunulması, sözü edilen algılanmanın duygusal temelini oluşturur. Kaldı ki, kiliseye bağlı okul ve hastaneler de benzer bir şekilde, ilgiye yönelik psikolojik süreçleri uyaran niteliklerde tasvir edilir.

Bazı filmlerde haça, kötülük ve felâketler karşısında insanı koruyan, ona güç ve huzur veren yegâne figür ya da sembol rolü verilir. Aktörlerin ya da sanatçıların boyunlarını süsleyen haç, çoğu zaman bu şekliyle karizma unsuru olarak işlev görür. Diğer taraftan, kanatları ve kusursuz çıplaklığı ile melek; elinde dirgeni ya da tırpanı ile Şeytan; başı üstündeki ışık hâlesi ile Kutsal Ruh, kucağında sevimli bebeği ile Meryem Ana, toplantı halindeki Havarilerle birlikte Tanrı İsa tasvirleri, Hıristiyan sembolizminin sanatsal ihtişamıyla ilgi dolu gözler önüne serilir.

Çağlarının psikolojik yansımalarının gereklerinden biri olarak çocukların, aksiyon ve heyecanın ya da sevgi ve merhametin yoğun olarak işlendiği filmlere karşı özel bir ilgi besledikleri gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, filmlerde çoğu zaman bilinçli olarak öne sürülen misyoner unsurlardan doğal olarak etkilenecekleri varsayılabilir.

d. Büyü, Sihir ve Sır

Yaygın olarak kabul edilen Piaget'in gelişim kuramı esas alındığında,[50] yaş aralıkları gereği henüz somut işlemlere bağlı zihinsel şemaya sahip çocukların, soyut olgulara bağlı bilgi ve tecrübelerle karşılaştıkları zaman, anlama ve çözümleme sorunlarıyla yüz yüze gelebilecekleri söylenebilir. Olgu ve olayların ardındaki sebep-sonuç ilişkisinin yeterince farkında olmayan ergenlik öncesi çocukların sözü edilen sorunlarla karşılaşmalarında büyü, sihir, sır gibi gizemi ve insan ötesini konu alan yayınların doğrudan etkileri söz konusudur. Bulgularımıza göre mevcut senaryolarıyla bu tür dizilerin olumsuz etkileri dikkat çekmektedir. Sinema ve dizi filmler kategorisinde sakıncalı yayınlar ile ilgili tespit edilen 10 sorun odağı arasında büyü ve gerçek ötesi olguları içeren yayınların dördüncü sıraya yerleşmesi (% 10.5),[*] bu noktadaki kanaatleri büyük ölçüde desteklemektedir.

Araştırmamıza katılan hemen her kesimden bireylerin rahatsızlık doğuran diziler ile ilgili görüşlerinde *Sihirli Annem* dizisine özel bir vurgu yapmaları ve diziyi % 33.5 oranla sakıncalı yayınlar dizininin birinci sırasına taşımaları, oldukça anlamlıdır.[**] Bu dizi, hem çalışarak isteklerine ulaşma yerine sihirle hazıra konmaya işaret etmesi açısından, hem de özel hayatların gizli taraflarını sihirle deşifre etmeyi, aldatmayı ve flörtü özendirmesi açısından çocukları yanlış algılamalara yönlendirmektedir. Gerçek hayattan kopuşu dile getiren gözlem ve fikirlerde birleşen katılımcıların, dizinin çocuklar üzerindeki yansımalarıyla ilgili tespitleri arasında yoğunlaşma açısından kayda değer olanları, burada sıralamak yerinde olacaktır:

- Gerçeklikten kopuş, sanal ilişkilere yöneliş,

[50] Bkz. Piaget – Inhelder, a.g.e., 15 vd.
[*] Bkz. Dizin 2.
[**] Bkz. Dizin 1.

- Hayali tiplemeleri gerçekmiş gibi algılama, zihinsel karmaşa,
- Hareket ve davranışlarda takıntı, yapmacıklık ve dengesizlik,
- Aktörleri taklit nedeniyle kaza ve yaralanmalara yol açma,
- Aile bireyleri arasında iletişim bozukluğu,[51]
- Cin, melek, ruh vb. insan ötesi varlıklara benzeme arzusu,
- Sihir ve büyü oyunları aracılığıyla güç denemeleri,
- Yalan, hırsızlık, düzenbazlık vb. ahlâk dışı davranışları meşrulaştırma.

Diğer taraftan, *Harry Potter*, *Yüzüklerin Efendisi* gibi bazı sinema filmlerinde ya da *Pokemon*, *Şirinler* gibi çizgi filmlerde zaman zaman işlenen benzer konular, her ne kadar benzer sorunları gündeme getiriyorsa da bunlar, bağımlılık arz eden senaryolu dizi filmlerin doğurduğu sonuçlarla kıyaslanamayacak kadar azınlıktadırlar. Nitekim araştırmamızda konu ile ilgili bulguların tamamına yakınının dizi odaklı oluşu, bu tespiti desteklemektedir.

Bu noktada, sır dizileri olarak tanımlanabilecek *Sırlar Dünyası*, *Sırlara Yolculuk*, *Sır Kapısı*, *Gizli Dünyalar*, *Kalp Gözü*, *Büyük Buluşma*, *Şeytan*… vb. son dönemlerde sayıları ve izlenme oranları hızla artan dizi filmlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Aralarındaki farklılıklara bağlı olarak vermek istedikleri mesajlar açısından kültürel bir hizmet yürüttükleri iyimserliği içinde takdirle değerlendirilebilecek yanları olan bu dizilerin, görüntüledikleri karakterler ve işledikleri konular itibariyle çocukların dinî algı ve kabullerini olumsuz yönde etkileyecek fonksiyonlara sahip oldukları görmezlikten gelinemez. Her şeyden önce bu dizilerden bir kısmı, dinî metinlerde soyut ve irrasyonel olarak tanımlanan ve hakkında sınırlı bilgiler verilen Ahiret, Cennet, Cehennem, Melek, Şeytan vb. fenomenleri, basit görsel öğelerle somut olgulara indirgemektedir. Bu durum, çocukların bir yandan ekranda yansıtılan karakterlerle uyuşmayan dinî bilgileri kuşkuyla sorgulamalarına; diğer yandan ise, kutsal metinlerde yüceltilen dinî olguları, gerçekte olduklarından daha basit öğeler şeklinde algılamalarına yol açmaktadır. Bir başka sakınca da, çocukların seyrettiklerinden hareketle günlük hayatta karşılaştıkları sorunları telâfi edecek sihirli bir gücün müdahalesine yönelik beklentiler geliştirmeleridir. Bu beklenti, doğal olarak onları hazır olanla yetinmeye veya mücadeleden kaçmaya itebilmektedir.

Çoğu zaman insan ilişkilerinin bilinmeyen birtakım süreçlerle görünenden farklı şekillerde gelişip sonuçlandığı; mucizevî karşılaşmaların yaşandığı; insan unsuru kullanılarak insan ötesi müdahalelerle mükâfat veya ceza tarzında adaletin tecelli ettiği bu tür diziler, özelde okul öncesi; genelde ise, tüm çocukluk dönemi zihinsel ve ruhsal yapılanmasıyla uyuşmayan pek çok nitelik barındırmaktadır.

Katılımcılardan konu ile ilgili fikir beyan edenlerin ortak kanaatine göre sır dizileri, yetişkinlere yönelik mesajları açısından bazı istisnalar ile birlikte olumlu etkiler icra etmesine karşın, çocuklar için sakıncalı içerik ve yönelişlere sahiptir. Bu

[51] Bkz. Alparslan, a.g.m., 21.

bağlamda dile getirilen en önemli sorunlardan birisi, zihinsel yetersizlik, bilgi ve tecrübe eksikliği nedeniyle çocukların ekrana yansıtılan olayların ardında somut olarak görünmeyen nedenleri anlayamamaları, sürüp giden ilişkiler arasında sebep-sonuç kopukluğu nedeniyle bağlantı kuramamalarıdır. Bu soruna işaret eden yetişkinlerden bir kısmı, yaşanan gerçeklik ile dizilerde sunulan hayat hikâyeleri arasında tatmin edici bağlantılar kuramadıkları için çocuklarının dizi sırasında ya da sonrasında açıklanması güç sorular sorduklarını; yaptıkları açıklamaların yetersiz kaldığını ve bu nedenle çocukların işlenen konu ya da olayın kahramanları ile ilgili yanlış imajlar geliştirdiklerini ve yanlış sonuçlar çıkardıklarını ifade etmişlerdir.

Bir rehber öğretmenin görev yaptığı okuldaki tespitlerine göre uyumsuz öğrencilerin bir kısmı, hatanın ve suçun er geç trajik bir şekilde karşılık gördüğünü işleyen dizilerden etkilenerek hata ve suçlarından ötürü beklenmedik bir şekilde cezalandırılacakları endişesi taşımaktadırlar. Doğal olarak bu kabul, hataları affeden, bağışlayıcı, merhamet sahibi ve güven veren Allah'a iman ile tezat teşkil eder.

Bazı anneler, melek, cin, şeytan, hayalet, ruh gibi soyut varlıkların çoğu zaman belli belirsiz siluetler halinde olaylara karıştıklarını konu alan içerikler nedeniyle çocukların nedensiz korku ve kaygılar geliştirdiklerini; günlük hayattan geri çekildiklerini; kendi odalarında kalmak istemediklerini ve özellikle de ders başarılarını olumsuz etkileyecek çıkarımlar yaptıklarını rapor etmişlerdir.

Dinî gelişim çerçevesinde değerlendirildiğinde gerçek ötesi ile ilgili ekrana getirilen bu tür hayalî içeriklerin, dinî şüphe ve yabancılaşmaya yol açabileceği söylenebilir. Zira soyut kavram ve inanışlar bağlamında sınırlı kapasite ve tecrübelere sahip çocukların çoğunda, söz konusu dizilerde gündeme getirilen karakterler, sonraki dinî tasavvurlarına temel teşkil edebilmektedir. Diğer taraftan, kötü karakterlerin iyinin ve doğrunun aleyhinde gerçekleştirdikleri planlar, entrikalar, ahlâk-dışı davranış tarzları, bazı çocuklar tarafından isteklerine ulaşma ya da intikam adına benimsendiğine ve benzer planlarla uygulamaya konduğuna dair altı bulgu tespit edilmiştir.

2) AHLÂK İLKELERİ İLE İLGİLİ SORUNLAR

a. Cinsellik ve Müstehcenlik

Şekil ve içerik açısından değerlendirildiğinde, genel bir olgu olarak TV yayınları arasında en fazla tepki çeken öğelerin cinsellik ve müstehcenlik[*] olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonuçları itibariyle cinsellik ve kombinasyonları, sadece ahlâkî bir sorun olarak değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir sorun olarak bireysel ve toplumsal hayatı derinden etkilemektedir. Bu bağlamda, gerek sorunun olumsuz yönleriyle toplumun gündemine oturmasında ve gerekse kültürel dejenerasyona yol açacak ölçüde yaygınlık kazanmasında, kitle iletişim araçlarının

[*] Çalışmamızda "cinsellik" kavramı, kadın-erkek ilişkilerini ahlâk ilkelerinin dışında ele alıp işleyen görüntü ve içeriklere işaret etmek üzere; "müstehcenlik" kavramı, kadın bedenini ahlâkî ölçüler dışında sergileyen görüntü ve çıplaklığa işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

büyük rolü söz konusudur.[52] Kadını konu alan kitle iletişim araştırmalarında gündeme getirilen radikal, liberal, Marksist ve sosyalist yaklaşımlardan en fazla ön plana çıkanı, kuşkusuz cinselliği özgürce işleyen liberal feminist yaklaşımdır.[53] Bu gelişmede, veri zenginliği nedeniyle TV'nin etkisi, diğer kitle iletişim araçlarına göre çok daha büyüktür. Zira yapılan bir araştırmaya göre TV'de her yıl, genel olarak ahlâkî sınırların dışında dolaylı ya da doğrudan cinselliği çağrıştıran 20 000 civarında görüntü ekrana gelmektedir.[54] Sinemadan reklamlara kadar oldukça geniş bir yelpaze içinde cinselliği bu denli işleyen TV yayınları, büyük-küçük ayırımı yapmaksızın özellikle dinî-ahlâkî değerler açısından, bireylerin ruhsal hayatında onarılması güç tahribatlara neden olabilmektedir. Bu tahribatın boyutu, henüz cinsel kimliğin oluşmaya başladığı çocukluk döneminde, psikopatolojik sonuçlara yol açabilecek kadar ciddiyet arz eder.

Cinsellik, hem içgüdüsel tabiatın temellerinden birini teşkil etmesi, hem de gelişim dönemlerine bağlı olarak hedef, içerik ve gücü değişmekle birlikte en fazla süreklilik arz eden enerji olması bakımından, insan hayatının en köklü ve en dinamik eğilimlerinden biridir.[55] İnsan hayatında bu denli güçlü yeri nedeniyle cinsellik, tarih boyunca kişilik kuramlarından (Ortodoks Psikanaliz[56]) dinî oluşumlara kadar (Tantrik Budizm[57]) pek çok yaklaşımda merkezî bir konum teşkil etmiştir. Ancak, modern hayatta yüklendiği kimliğe uygun olarak cinsellik, iletişim sektörü bağlamında erotizm ve haz tatminine; ekonomik sektör bağlamında ise, tüketim ve tatminsizliğe yol açan içerik ve fonksiyonu itibariyle, daha çok toplumsal bozulmaya hizmet eden ciddi bir problem hüviyetine bürünmüş durumdadır.

Film sektörüyle Hollywood, son yıllarda cinselliğe özel bir misyon yüklemiştir. Bu misyon, geleneksel masum aile filmlerinden en karmaşık korku-gerilim ve macera filmlerine kadar hemen tüm yapımlarında özenle uygulanmaktadır. Günümüzde gelişmiş ya da gelişmemiş ülkelerin çoğunda erotizmi aratmayacak karelerle işlenmiş yapımların oldukça revaç bulması, söz konusu misyonun işlevini

[52] Bkz. Güz, a.g.m., 67; Aktaş, Cihan, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yay., İstanbul 1995, 272-274; Ataseven, Asaf ve diğerleri, *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, 3. Baskı, İSAV Yay., İstanbul 1981, 37.

[53] Türkoğlu, Nurçay, *Görü-Yorum Gündelik Yaşamda İmgelerin Gücü,* Der Yay., İstanbul 2000, 77.

[54] Ziglar, Zig, *Olumsuz bir Dünyada Olumlu Çocuklar Yetiştirmek*, (Çev. E. Ö. Suer), Beyaz Yay., İstanbul 1998, 296.

[55] Geniş bilgi için bkz. Schwartz, Oswald, *Cinsiyet Psikolojisi*, (Çev. H. Özgü), Özgü Yay., İstanbul 1977, 47 vd.; Danios-Morali, Andre, *Cinsel İlişkiler Sosyolojisi*, (Çev. S. Tiryakioğlu), Varlık Yay., İstanbul 1973, 5 vd.; Cholette-Perusse, Francoise, *Cinsiyet Konusunda Çocuklara Ne Söylemeli Nasıl Söylemeli*, (Çev. S. Yıldırım), Soyut Yay., İstanbul 1974, 13-18; Adasal, Rasim, *Normal ve Anormal Cinsiyet ve Evlilik*, Gürsoy Basımevi, Ankara 1975, 11 vd.

[56] Libido/Cinsel Enerji için bkz. Freud, Sigmund, *Cinsiyet Üzerine*, (Çev. A. Öneş), Say Yay., İstanbul 1989, 89-91; Zweig, Stephan, *Freud ve Öğretisi*, (Çev. E. T. Elçin), Remzi Kitabevi, İstanbul 1969, 110 vd.; Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, 23 vd.; Horney Karen, *Psikanalizde Yeni Yollar*, (Çev. S. Budak), Öteki Yay., Ankara 1994, 32 vd.

[57] Geniş bilgi için bkz. Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. A.Berktay), C. I, Kabaka Yayınevi, İstanbul 2003, 289-290; Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Çev. A. Erbaş), İnsan Yay., İstanbul 1997, 62-63, 161-162; *http://anatoliancraft.org/content/view/1530/31/; http://www.buldun.net/html/20/82.html*

emperyalist emellere uygun bir şekilde başarıyla yerine getirdiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Genel olarak büyüklere hitap eden cinsel içerikli yayınların, doğrudan çocuklara yönelik amaçları olmayabilir. Ancak, yetişkinler kadar olmamakla birlikte aynı yayınlarla çocukların da muhatap olduğu, bir vakıadır. Kuşkusuz yetişkinlerin cinsellik ve cinsel teşhirden anladıkları ile çocukların anladıkları arasında, hem zihinsel hem de ruhsal süreçler açısından çok büyük farklılıklar mevcuttur. Her şeyden önce bu tür enstantaneler, dinî-ahlâkî endişeleri bulunmayan bir yetişkin için haz ve doyum öğeleri olarak algılanabilirken, gerek fiziksel ve gerekse duygusal anlamda cinsel olgunluğa henüz ulaşamamış çocuklar için ciddi zihinsel ve ruhsal karmaşalara yol açabilmektedir. Araştırma bulgularımızın da gösterdiği gibi, sinema ve dizi filmler ile reklam kuşaklarında yoğunluk itibarı ile cinsellik ve müstehcenliğin açık farklarla sıralamaların başında yer alması, rahatsızlıklara yol açan yayın türleri arasında cinsel öğelerin ağırlığını gözler önüne sermektedir. Araştırmamıza katılan ebeveynlerin bir kısmı, çocuklarının bu tür içerikleri tamamen ya da kısmen anlayamadıkları için ilginç sorularla karşılarına çıktıklarını; sorularına uygun cevap bulamadıklarını ve bundan oldukça rahatsızlık duyduklarını dile getirmişlerdir.

Bireysel farklılıklara bağlı olmakla birlikte çocuklarda da estetik, göz zevki, hoşlanma vb. duygusal yapılanmaların ön plana çıktığı durumlara sıkça rastlanır. Bu tür yapılanmalar, doğal olarak özellikle kız çocuklarda müstehcen kadın imajlarına özentiye yol açabilmektedir. Ekranlarda görüntüye gelen kadınların zenginlikleri, aktrislikleri ve çekicilikleri ile tanınmış modeller oldukları dikkate alındığında, sözü edilen özentinin yaygınlığı ve gücü takdir edilebilir. Nitekim araştırmamızda rapor edilen örneklerin yedisinde, çocukların dizilerde müstehcenliğiyle gündeme gelen aktrisler gibi makyajlı, askılı atlet ve kısa etekle dolaşma konusunda ısrarcı olduklarına yönelik tespitler, durumun ciddiyetini gösterir niteliktedir. Daha ilginç olanı, bu çocukları dördünün annelerini de bu şekilde giyinmeye zorlamalarıdır.

Bulgularımıza göre çocukların gittikçe artan cinsel ilgileri, söz ve davranışlarında özellikle Türk yapımı dizilerin büyük bir etkisi söz konusudur. Bu dizilerde cinsellik bağlamında rahatsızlık konusu olarak en fazla şikâyet edilen hususlar şu şekilde sıralanabilir:

- Kız-erkek arkadaşlıklarda kimlikler yerine, cinsel öğelerin vurgulanması,
- Kılık kıyafetlerde aşırı darlık, erotik açıklık ve çıplaklık özentisi,
- Sevgilisizliğin yalnızlık, eksiklik, kompleks ve anlamsızlık nedeni olarak takdimi,
- Flört ilişkilerinin oldukça doğal ve zorunluymuşçasına ortaya konması,
- Makyaj ve dekolteliğin, popülerliğin, çekicilik ve estetiğin gereği olarak takdimi,
- Gerçek sevginin, olgun arkadaşlık yerine ancak aşkla mümkün olabileceği iması,

- Özgürlüğün, ancak cinsel özgürlük ve riske açıklık ile tamamlanabileceği imajı.

Hayat Bilgisi, *Bir İstanbul Masalı*, *Sihirli Annem*, *Avrupa Yakası*, *Çocuklar Duymasın*, *Kadın İsterse* dizileri, yukarıdaki tespitler ile ilgili en fazla vurgu yapılan dizilerdir. Bu dizilerde işlenen konuların, görsel ve işitsel malzemelerin çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerine dair dile getirilmiş bazı canlı örneklere yer vermeyi uygun buluyoruz:

İlköğretimde görevli bir öğretmenin gözlemlerine göre, 5. sınıf ve sonrasında okula devam eden öğrencilerin büyük bir kısmında cinsel yönelişler hâkim olmaktadır. Birbirine aşık olma, sevgili olarak sahiplenme, kavga, kıskançlık, nefret ve düşmanlık gibi daha ziyade yetişkinlerin aşk hayatında rastlanan davranış tarzları gittikçe yaygınlık kazanmaktadır. Buna karşılık öğrencilerin derslerdeki başarıları ciddi şekilde düşmekte, devamsızlık telâfi edilemeyecek düzeylere tırmanmaktadır. Konu ile ilgili öğrencilerin bir kısmını sorguladığını belirten öğretmenin elde ettiği bilgilere göre öğrencilerdeki bu olumsuz değişmenin ardında *Hayat Bilgisi*, *Sihirli Annem* ve *Kurtlar Vadisi* dizileri, büyük bir rol oynamaktadır. Aynı dizileri dile getiren başka bir öğretmenin tespitlerine göre, ilköğretimin sonlarına yaklaşırken çocukların büyük bir kısmı, dizilerdeki aktörleri model alarak yetişkinlerin yaşadıkları aşk ve romantizmi aratmayacak bir psikolojiye bürünmektedirler. Benzer rahatsızlıklara işaret eden ilköğretim okulu müdürü, konu ile ilgili sorunlar nedeniyle idare olarak zor durumda kaldıklarını kaydetmiştir.

Sınıf annesi olduğunu ifade eden bir veli, aile birliği toplantılarında çocuklarda görülen başarısızlık ve uyumsuzlukların nedeni olarak en fazla vurgulanan endişelerin, ölçüsüz kız-erkek ilişkileri çerçevesinde toplandığını ifade etmiştir. Üniversite mezunu bir katılımcının kardeşinden aldığı bilgilere göre, okullardaki kız-erkek ilişkilerinin cinsel denemeleri de içine alacak kadar ileri düzeye ulaştığına dair örnekler mevcuttur. Kendini özel bir ana okulunda eğitici olarak tanıtan bir bayan, kreşte kayıtlı 4-5 yaş grubu çocukların, dizilerdeki aktörlerin davranışlarını çekinmeden taklit ettiklerini belirterek, bir kızın sürekli sevgili değiştirdiğini; 5 yaşındaki bir erkek çocuğun aynı yaştaki bir kız çocuğunu fırsat buldukça dudaktan öpmeye çalıştığını, hatta bazen zorladığını; dizilerde işlenen yetişkinlere özgü birçok davranışı yapmaya çalıştıklarına dair örnekleri hayretle gözlemlediğini ifade etmiştir.

Diğer taraftan, erkek-kadın beraberliğini cinsellikle süsleyen kareler, çocukta sevgi, arkadaşlık, yakınlaşma vb. aslında erotizm ile bağlantılı olmaksızın algılanmakta ve bu bağlamda masum davranışlarmışçasına taklit edilebilmektedir. Doğal olarak bu tür uygulamalar, sonraki aşamalarda duygusal sorunları da beraberinde getirir. Bu bilgiyi teyit eden bir örnek, çocuğu ile ilgili olarak psikologa baş vuran bir anneye aittir: Mülâkatımıza katılan anne, komşusuyla sohbet amaçlı oturdukları zamanlar, çocuklarının ortalıktan kaybolduğunu birkaç oturumdan sonra fark ettiğini dile getirir. Yine bir sohbet anında çocuklarını takip etmeye karar veren anne, 6 yaşındaki oğlu ile 5 yaşındaki kızının aynı yatakta evli eşlermişçesine uzanıp evcilik oynadıklarını; birbirlerine hitap ederken müstehcenliğin

yoğun olarak işlendiği bir dizide kaçak sevgili rolünde oynayan iki sanatçının isimlerini kullandıklarını belirtir.

Filmlerin dışında magazin türü yayınlarda, kliplerde ve reklamlarda sergilenen müstehcen kadın imajı, erotik davranışlar ve cinsel içerikli diyalogların da, çocukların zihin ve ruh sağlıklarını olumsuz yönde etkilediği, konu ile ilgili pek çok araştırma bulgularıyla teyit edilmiştir.[58] Büyüklerin dünyasına öteden beri besledikleri ilginin etkisiyle çocukların, olgunlaşmadan yetişkinliğe itilmelerine yol açan bu tür yayınlar, aynı zamanda doyumsuzluk ve tatminsizliklere de neden olabilmektedir. Özellikle magazin paparazi ve şov programlarında ünlülerin aşkları, kaçamakları, eğlence ve gece hayatıyla ilgili ekrana yansıtılan görüntüler, çocukların geleceğe yönelik hayat tasarımlarını ciddi ölçüde etkilemektedir.

Kadın cinselliğinin en fazla suiistimal edildiği yayınlar arasında reklamların payı oldukça büyüktür. İlgili ya da ilgisiz pazarlanan pek çok üründe cinselliği kullanmak genel bir eğilim haline gelmiştir.[59] Bulgularımıza göre, kadın unsurunu erotik kalıplar içinde takdim etmeleri nedeniyle çocukları cinsel açıdan en fazla etkileyen reklamların ağırlıklı sırası şu şekildedir:

- Kozmetik Ürünleri: Epilasyon, parfüm, krem % 31.00
- Kıyafetler: İç çamaşırı, jartiyer, kot… % 25.50
- Temizlik Ürünleri: Şampuan, sabun, ped… % 21.00
- Yiyecek-İçecek: Dondurma, yoğurt, meşrubatlar… % 13.50
- Dayanıklı-Tüketim Ürünleri: Cep telefonu, otomobil, beyaz eşya % 09.00

Cinsel ve müstehcen yayınlara çocukluk dönemi din ve değer yapılanmasına olan etkileri bağlamında yaklaştığımızda, yukarıda işaret ettiğimiz olumsuz sonuçlara dinî şüphe ve çatışmaları da ilâve etmek gerekecektir. Her ne kadar dinî şüphe fenomeni dinî gelişim süreçlerinden birisi olarak ergenlik döneminin karakteristik nitelikleri arasında ele alınıyorsa da,[60] kökleri çocukluk dönemi dinî gelişim sürecine uzanmaktadır. Geçen asırla birlikte hız kazanan din psikolojisi araştırmaları, çocukluk dönemi dinî yapılanmayı tanımada da önemli katkılar sağlamıştır.

Konu ile ilgili önceki araştırmalarda çocukluk dönemi dinî şüphe olgusu, daha ziyade merak ve doğru bilgilenme bağlamında tespitlerle değerlendirilmiş-

[58] Bkz. Akyüz, Yahya, "Çocukların Televizyon Reklamlarına Karşı Korunması", *Aile Yazıları 3*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu, Ankara 1990, 125-126.

[59] Bkz. Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, (Çev. H. Deliceçaylı – F. Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, 174-175; Ayrıca, Bahadır, a.g.m., 477-478.

[60] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Starbuck, Edwin Diller; *Religions-Psychologie*, Alfred Kröner Verlag in Leibzig, Schweiz ts., 257, 357-358; Seidman, Jerome M., *The Adolescent*, Holt Richart and Winston Inc., Newyork 1960, 334; Hurlock, Elizabeth; *Adolescent Development*, Mc Graw Hill Book Company, Newyork 1967, 398; Jersild, Arthur, T. *Gençlik Psikolojisi* (Çev. İ. N. Özgür), 2. Baskı, Gün Matb., İstanbul 1974, 391; Armaner, Neda; *Din Psikolojisine Giriş I*, Ayyıldız Matb., Ankara. 1980, 97; Melicî, Abdulaziz A.; *Tatavvuru'ş-Şuûri'd-Dînî inde't-Tıfl ve'l-Mürâhiq*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1955; 266-277; Hökelekli, a.g.e., 270-272; Bahadır, Abdülkerim,"Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (Editör: H. Hökelekli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 262-263.

tir.[61] Zihinsel ve duygusal uyarıcı zenginliğinin gittikçe artış gösterdiği günümüzde, özellikle geleneksel değerleri dikkate almayan TV yayınlarının etkisiyle çocukluk dönemi dinî şüpheleri destekleyecek olguların çok daha arttığı bir vakıadır.[62] Bu bağlamda yaşanan gerçeklik ile çevreden edindikleri dinî bilgiler arasında karşılaştıkları zıtlıklar, çocuklarda en büyük çatışma odağı olarak belirlenebilir. Araştırma bulgularımızda, ebeveynlerin çocukları ile ilgili böylesi çatışmaları yaşadıklarına dair ifadelere sıkça rastlamamız, konunun küçümsenemeyecek bir önem arz ettiğini göstermektedir.

b. Olumsuz Dinî Modeller ve Dindar İmajı

Gerek benlik gelişiminin ortaya çıkıp geliştiği çocukluk dönemi ve gerekse kimlik gelişiminin büyük ölçüde tamamlandığı gençlik dönemi din ve değer yapılanmasında, özdeşlik ihtiyacı nedeniyle dinî modeller, en belirleyici unsurlardan birisini teşkil eder.[63] Genel eğilimi itibariyle çocuk bu ihtiyacını, nereden bulursa oradan gidermeye çalışır. Bilinçli seçimler, daha ziyade gerçek benlik ile ideal benlik arasındaki uzlaşmanın sağlandığı oturmuş kişiliklerde ortaya çıkar. Buna göre çocuk, hemen her gün muhatap olduğu TV yayınlarında, dindarlık ya da din adamı imajını belirleyecek örneklerle karşı karşıya gelmektedir.

Senaryo gereği sinema ve dizi filmlerinde din görevlisi ya da dindar imajını temsil etmek üzere öne sürülen modellerde, hem inanç esasları, ahlâk ilkeleri ve davranış biçimleri açısından, hem de dış görünüm açısından İslâm dini ve Müslüman kimliğiyle uyuşması mümkün olmayacak özellikler gündeme getirilmektedir. Yabancı filmlerde ve dizilerde çizilen din adamı tipi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız Hıristiyan misyonerliğine uygun olarak dış görünüşü, hayat felsefesi ve insanlara yaklaşım tarzları açısından tüm olumlu duyguları uyandıracak niteliklere sahiptir. Bu tiplemeye uygun düşecek şekilde bir papaz, rahip ya da rahibe, genellikle dünyanın ve insan hayatının geleceğinin söz konusu olduğu kritik anlarda ya da çaresiz, mutsuz, endişeli bireylerin içine düştükleri zor durumlarda, mucizevî bir kurtarıcı olarak sorunu kontrol altına alır ve olayların seyrini kötülükten iyiliğe çevirir.[*] Aynı şekilde Hıristiyanlığa bağlı bir ailenin konu edildiği yayınlarda, büyükten küçüğe tüm ailenin bireyleri birer iyilik, dürüstlük, yardım severlik ve çalışkanlık örneği sergilerler. Ailede herkes sorumluluğunu bilir; bir arada bulunulan zamanlarda dinî öğelerin müsaade ettiği ölçülere bağlı olarak ilişkiler sürdürülür; yemekten ve yatmadan önce belirlenmiş dualar yapılır; pazar ayinlerinde herkes dinî bir sorumluluk bilinciyle kiliseye koşar ve bir şölen havasında ilâhiler okunur, vaazlar dinlenir, adaklar adanır.... Gerçekte böylesi bir dindarlık profili, dinî bakış açısından arzulanan bir tabloya işaret eder. Ancak burada asıl sorun, Hıristiyan din adamı ya da dindarı için uygun görülen ve ekranlara yansıtılan böyle bir dinî modelin, Müslüman din adamı ya da dindar için uygun görülmemesi; daha da

[61] Bkz. Bovet, a.g.e., 48-50; Yavuz, a.g.e., 236-240, 259-260; Hökelekli, a.g.e., 256-257.
[62] Bahadır, a.g.m., 290-292.
[63] Geniş bilgi için bkz. Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 235 vd.
[*] *Sleepers*, (Kevin Bacon).

ilginç olanı, yukarıda çizilen modelin neredeyse tam aksini temsil eden bir tiplemenin uygun görülmesidir.

Konuya açıklık getirmek açısından yayın örneklerinden hareket etmek uygun görünmektedir: Batı kaynaklı filmlerde zaman zaman Müslüman bireyleri terörist gruplar olarak takdim edip onlara karşı savaş açan[**] ya da İslâm ülkelerini hedef alan kurtarma operasyonlarındaki başarılı sonuçlarla Müslümanları aşağılayan yapımların[*] vizyona girmesi kültür emperyalizmi ve güç göstergesi bağlamında değerlendirildiğinde anlaşılır görünmektedir. Ancak, yerli yapımlarda ortaya konan din adamı ya da dindar imajı, Batının Müslüman dindarlara karşı yaklaşım tarzını aratmayacak niteliktedir. Araştırmamıza katılanların da yer yer teyit ettikleri bir olgu olarak başta Kemal Sunal ve Şener Şen'in birlikte[**] ya da müstakil olarak rol aldıkları filmler olmak üzere pek çok yerli yapımda[***] ortaya konan olumsuz hoca ya da imam-hatip modeli, oldukça düşündürücüdür. Hoca rolünde oynayan karakterler, ne bilgi ne de uygulama bakımından yetkin bir din adamı profili çizmekten son derece uzaktır. Örneğin, namazda ya da namaz dışında Kur'an kıraati, hem tecvit ve tertip açısından, hem de fonetik açısından olması gerekenin oldukça dışındadır. Daha garip ve kabul edilemez olanı, din görevlilerine yüklenen kişilik tiplemesinin dolandırıcılık, düzenbazlık, iki yüzlülük, menfaatçilik, kayırmacılık, düzensizlik, pejmürdelik, geri kalmışlık vb. gibi olabildiğince itici karakter özellikleri bağlamında yansıma bulmasıdır.

Aynı sorunu dizilerde de tespit etmek mümkündür. Mevcut diziler arasında konu ile ilgili en fazla işaret edilen dizi, *Hayat Bilgisi*'dir (% 42.85). Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni Hidayet Hoca ile ilgili olarak rahatsızlık duyulan hususlar ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir: Mesleği ile bağdaşmayacak şekilde ek iş olarak meyhanecilik yapması, öğrencileri Cehennem ile korkutmasına karşın, Noel Baba kıyafetiyle içki dağıtması; dinî kavramları bilmemesi ve bazen yalan söylemesi; öğrenciler tarafından hafife alınması ve lâubalîliğe izin vermesi; canı sıkıldığında eksik ve yanlış olarak "innâ sâbirîn" sözünü tekrarlaması… Ayrıca *Çalı Kuşu* dizisinde çocuklara karşı elindeki sopayı eksiltmeyen hoca; *Sensiz Olmuyor* ile *Kısmet* dizilerinde hanımları kendisi için ayartmaya çalışan hoca tiplemesi, benzer bir imajın yansıması olarak dile getirilmiştir.

Araştırma bulgularımızca da güçlü bir şekilde desteklenen genel kanaate göre, başta diziler olmak üzere yerli yapımlarda Müslüman imajı oldukça olumsuz yaklaşımlarla ortaya konmaktadır. Buna göre, İslâmî motiflere yer verilen senaryoların büyük bir kısmında dindarı küçük düşüren, gayrı meşru işleri yakıştıran bir yaklaşım sergilenmektedir. Bulgularımız arasında bu bağlamda değerlendirilebilecek örnekler sıralandığında, özellikle dindarlığı çağrıştıracak sakallı ya da fesli erkeklere çöpçülük, kapıcılık, kalorifercilik, eskicilik vb. günlük basit ve çoğu zaman da kirli işlerde rol verilmesine karşın, başörtülü kadınların hizmetçi, temizlikçi, aşçı,

[**] *Rambo 3* (Silvester Stallone).
[*] *Kuşatma Altında* (Bruce Wils).
[**] *Kibar Feyzo*, *Davaro* (Kemal Sunal-Şener Şen).
[***] *Vizontele* (Yılmaz Erdoğan), *Vurun Kahpeye* (Hale Soygazi).

dadı gibi görevlerle geri planlarda rol alması en fazla vurgulanan rahatsızlıklar olduğu tespit edilebilir. Kuşkusuz bu takdim, çocuklarda dinin geri kalmış, cahil ve başarısız insanların bağlandığı bir olgu olarak algılanmasına yol açabilir.

Diğer taraftan, dindarlığın sadece köy ve kırsal kesimlere ait olduğu izlenimini uyandıracak tarzda köyden şehre gelen ya da göç edenlerin, dindar kimliklerinden sıyrılarak dinî motiflerin yer almadığı modern bir yaşam tarzına bürünmeleri ve böylece cehaletten kurtulmaları; zengin ve aydın kişilerin dinî değerleri dikkate almayan yaşantı şekilleriyle takdim edilmesine karşın dindarların fakir, çaresiz, güçsüz, hayattan kopuk ve toplum dışı rollerle gündeme getirilmesi; dinî davranış ve uygulamaların sadece yaşlılık dönemine ait olgularmış imajını doğuracak şekilde yaşlı karakterlerin namaz kılmaları, tespih çekmeleri ya da Kur'an okumaları; başörtü ya da namazın kamuflaj ya da iki yüzlülük işareti olarak takdim edilmesi, aynı şekilde çocuklarda dinî değerlerden uzaklaştıracak olumsuz imajlara yol açmaktadır. Bulgularımızda ebeveynin dinî konularla ilgili taleplerine karşılık çocukların böylesi imajlar geliştirdiklerini gösteren örneklerin varlığı, TV yayınlarının bu noktadaki sorumluluk boyutunun küçümsenmeyecek kadar büyük olduğuna işaret etmektedir.

c. Saldırganlık ve Şiddet

Saldırganlık ve şiddet içerikli yayınlar, sakıncalı olarak tanımlanabilecek tüm yayınlar arasında en yaygın olan türüdür. Sinema, dizi film, çizgi film gibi yayınlar başta olmak üzere, önceden hazırlanmış senaryolara dayalı ya da haber ve belgesel nitelikli pek çok yayında, yaralanma ve ölümle sonuçlanan dehşet dolu saldırganlık ve şiddet sahneleri, sıklıkla gündeme gelir. Çeşitli vesilelerle acıyla yüz yüze gelmiş veya sevdiğini kaybetmiş insanların üzerinde bu tür yayınların olumsuz etkileri, doğal olarak diğerlerine göre hem çok daha yoğun, hem de daha uzun süreli olmaktadır.

Potansiyel bir güç olarak insan tabiatının temel içgüdülerinden birisini teşkil eden saldırganlık eğilimi, içerik ve fonksiyonu itibariyle bebeklik döneminde ortaya çıkan, gelişim süreçlerine bağlı olarak farklılaşan ve zamanla tutumlaşabilen öğrenmelere dayanır. Kuşkusuz söz konusu öğrenme sürecini belirleyen ve şekillendiren çevresel faktörler arasında TV, şiddet, korku, gerilim gibi saldırganlık dürtülerini uyaran çeşitli yayınlarıyla önemli bir rol icra eder.

TV izleyen çocuklarda fiziksel saldırganlığın yanında şiddete duyarsızlaşmada da önemli bir artış gözlemlenmektedir.[64] Konuyla ilgili ortaya konan pek çok araştırma mevcuttur.[65] ABD'de yapılmış bir araştırmaya göre ilkokulu bitirene kadar çocuklar 20 000'i ölüm olmak üzere 80 000 şiddet içerikli program izlemektedir. 18 yaşına gelene kadar bu sayı, ortalama olarak 200 000 ulaşmaktadır. Bunlardan 18 000 kadarı, kan ve cinayet sahneleri içermektedir. Washington Üniversitesi'nde gerçekleştirilen bir araştırma, fazla TV izleyen çocukların okul çağına geldiklerinde, şiddete daha eğilimli olduklarını; çocuklarıyla daha fazla ilgile-

[64] Bkz. Sözen Edibe, *Medyatik Hafıza*, Timaş Yay., İstanbul 1997, 112-113.

[65] Bkz. Akkor G., a.g.m., *http://if.kou.edu.tr/Kilad/Ozetler/Sayi01/aagul.htm*, 30.08.2005.

nen ailelerin, bu riski azalttığını ortaya koymuştur. *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine* dergisinin 2005 Nisan sayısında yayınlanan başka bir araştırmaya göre, TV'ye ayrılan zamana bağlı olarak erken yaşta öğrenme ve anlamadaki boşluklar, çocukların gelecekte daha az rekabetçi bir yapıya karşın, daha kavgacı bir tutum geliştirmelerine yol açmaktadır.[66] The Center for Media and Public Affairs adlı bir kuruluşun 2003 yılı boyunca yürüttüğü araştırmada, TV'de 1846 şiddet içerikli yayın tespit edilmiştir. İlginç olan, bu yayınların büyük bir kısmının, çocukların en sık TV izledikleri sabah kuşağında (06-09) gösterime girmeleridir.[67]

Yaygın bir çözüm yolu olarak özellikle tehlikenin boyutlarını takdir edemeyen ebeveynler çocuklarını, ayak bağı olmalarını engellemek; doğurabilecekleri sorun ve yüklemelerden kaçmak; işlerine ya da kendilerine vakit ayırmak gibi pek çok amaçla, ekran karşısında oyalamayı yeğlemektedirler. Daha önce de ifade edildiği gibi aksiyon, ses ve görsel efektler karşısında, ebeveynin arzuladığı zorunlu sükûnete mahkûm olan çocuk, pasif alıcı donukluğu içinde zamanla TV'ye teslim olabilmektedir. Bu durumda saldırgan davranışlara yol açan şiddet içerikli yayınlar, diğer yayın türleri ile birlikte onun geleceğini hazırlayan temel referans noktalarını teşkil edecektir.

Çok büyük maliyetlerle hazırlanan bu tür yapımlar, bir yandan insanda aklın kontrolünde olumlu üretkenliğe yönelmesi gereken ruhsal enerjinin, içgüdülerin bilinçsiz tasarruflarına bırakılmasını yol açarken, diğer yandan da kontrolsüz bir yıkıma yönelmiş bu gücün, örneğin yabancı bir eve ya da otoya kolayca girebilme, hızlı kapkaç, vb. nasıl daha da yıkıcı ve yok edici olabileceğine dair pratik metotlar sunmaktadır. Özellikle çocukların güçlü taklit ve özdeşleşme eğilimleri nedeniyle ekranda gördüklerini fırsat buldukça bizzat uygulamaya yöneldikleri, hem yaşadığımız yakın çevrede, hem de haber kuşaklarında sıkça gündeme gelir.[68] Araştırma bulgularımız arasında bu tür uygulamalar ile ilgili pek çok canlı örnekler kaydedilmiştir. Konu ile ilgili tespit ve düşüncelerde dizi filmi olarak *Kurtlar Vadisi* (% 29.0), çizgi filmi olarak *Pokemon-Digimon* (% 42.7), aynı kategorideki diğer tüm yayınları açık arayla geride bırakacak kadar dikkat çekmektedir.[*] Bulgularımıza göre, ortalama yedi yaşına kadar olan çocukların saldırgan davranışlarında çizgi filmler önemli bir etkiye sahipken, sonraki yaşlarda sinema ve dizi filmler daha belirleyicidir. Bir fikir vermesi bakımından bunlardan bir kısmını aktarmak uygun olacaktır.

Rapor edilen olaylardan birinde, 5 yaşında bir erkek çocuğu, ablasına ve annesine kızdığı zaman *Pokemon* çizgi film kahramanı gibi saldırdığı ve evin huzurunu bozacak kadar aşırıya gittiği için psikolog müşahedesi altına alınmıştır. Benzer bir örnekte 6 yaşında bir çocuğun *He-man*'e öykünerek babasına aldırdığı plastik kılıçla evde ve sokakta karşısına çıkanlara saldırdığı, çözüm arayışında ailenin müdahalelerinin yetersiz kaldığı belirtilmiştir. TV haberlerinde gündeme gelen dört yaşındaki bir çocuğun altı aylık kardeşini çizgi filmde gördüğü bir sahneye

[66] *http://www.ntvmsnbc.com/news/317343.asp*, 06.05.2005

[67] Diğer araştırmalar için bkz. Alparslan, a.g.m., 23.

[68] Bkz. Şirin, M. Ruhi, *Gösteri Çağı Çocukları*, İz Yay., İstanbul 1999, 106-107.

[*] Bkz. Dizin 1.

benzer şekilde bıçaklayarak öldürdüğü trajik olayı[69] hatırlatacak bıçaklama olaylarından bahseden katılımcılar olmuştur.

Sözü edilen bu tür çizgi filmlerin, çocukların oyun anlayışlarını da büyük ölçüde etkilediğini gösteren çok sayıda olay kaydedilmiştir: Örnek olarak 5 yaşında bir kız çocuğu, kendisini uçan bir çizgi film kahramanı olan *Picachu* yerine koyarak tek katlı evin terasından aşağıya bırakmıştır; *Örümcek Adam*'ı taklit eden 6 yaşında bir erkek çocuğu balkon demirlerine asılı hareketlerde bulunurken birinci kattan düşmüştür. Aynı bağlamda 7 yaşında bir çocuk, kendi balkonlarından komşu balkonuna atlamayı denediği sırada apartman boşluğuna düşüp ağır yaralanmıştır. Başka bir olayda 5 yaşında bir çocuk, kolları kanatlarmış gibi açık sağa sola koşarken birden bire yoldan geçen özel bir otonun önüne fırlar. Kazayı yaralanmayla atlatan çocuğa bu davranışının nedeni sorulduğunda, o sırada *Süperman*'i oynadığını, arabayı kurtarmak istediğini, kendisine herhangi bir şey olmayacağını düşündüğünü ifade eder.

Özel bir yurtta yaşları 8 ile 12 arasında değişen birkaç çocuk kendi ifadeleriyle "*Kurtlar Vadisi*'ndeki gibi" bir araya gelerek bir grup oluşturarak yurtta kalan diğer öğrencilerden zorla para toplamak istemişler. Vermek istemeyenleri birlikte dövdüklerinde çeteye öykünerek oluşturulan bu teşekkül yurt idaresine intikal etmiştir. Daha ilginç bir örnek Karaman'da yaşanmıştır: İlköğretimde okuyan bir öğrenci okulda kavga ettiği bir öğrencinin arkadaşları tarafından tartaklanır. Bu öğrenci kavga ettiği grubu sonradan barış adına kendi evine çağırır. Ancak, yemekten sonra ayrılan davetli grup, öğrencinin önceden ayarladığı mahallenin çocukları tarafından saldırıya uğrar. Yetişkinlerin araya girmesiyle sorun büyümeden çözülür.

İlköğretimde görevli bir öğretmenin rehberliğini üstlendiği sınıfıyla ilgili rapor ettiği şu olay, çocuklar arasında *Kurtlar Vadisi* dizi filminin model ve davranış tarzı bağlamında nasıl bir imaj bıraktığını göstermesi açısından kayda değerdir: Öğretmen, ilkokul üçüncü sınıfa devam eden öğrencilerine gelecekte ne olmak istediklerini, giyecekleri kıyafetle ortaya koymalarını istediği bir ödev verir. Tasarlanan derste iki öğrencinin gelecekle ilgili kişisel planları şaşırtıcıdır: Kız öğrencinin birisi, kıyafetine uygun olarak, gelecekte avukat olacağını ve mafyadan bir sevgili seçeceğini dile getirir. Erkek öğrencilerden birisi ise, giydiği siyah takım elbise ve belindeki oyuncak tabancayla kendini takdim ettikten sonra büyüdüğünde *Polat* olacağını, insanları öldürüp kanlarını içeceğini ve etlerinden mangal yapacağını gururla ifade eder. Birinci olayın şaşkınlığını henüz atlatmamışken beklenmedik bu takdim karşısında dehşete düştüğünü itiraf eden öğretmen, öğrencisine niçin mafya babası olmak istediğini sorduğunda aldığı cevap çocuklara programlarda en cazip gelen içerikleri özetler niteliktedir. "Çünkü onlar, hem çok zengin, hem çok yakışıklı, hem de çok güçlü oluyorlar da ondan!"

Benzer bir örnek, Mersin'de bir ilköğretim okulunda görev yapan bir öğretmenin raporunda kayıtlıdır. Teneffüs aralarında bahçede gruplar halinde dola-

[69] Bkz. Nar, Ercan, *Anne Baba Öğretmenim Beni Anlayın*, BKY Ajans, İstanbul 2005, 126.

şan ve zaman zaman birbirleriyle sürtüşen grup oluşumlarının varlığını tespit eden öğretmen, derslerden birinde öğrencilerinden gelecekteki ideallerini anlatmalarını ister. Çoğu düşük sosyo-ekonomik statüye ait ailelerden gelmelerine karşın öğrencilerin yarıdan fazlası cevaplarında, kalıcı meslekler yerine çete üyesi, mafya, grup ya da örgüt lideri gibi popülarite ve gücü çağrıştıran emellerden bahsetmişlerdir. Konu ile ilgili toplanan bilgiler arasında, karizma adına kollarını jiletleyenden rasgele telefon tuşlarına dokunup hiç tanımadığı insanları tehdit etmeye kadar çocukların çete özentisini açıkça ortaya koyan pek çok davranış şekli mevcuttur.

Yukarıda dile getirilen örneklerde büyük bir paradoksun gizlendiği söylenebilir: Yayınlarda adaleti, iyiyi ve güzeli tesis etmek isteyen olumlu karakter ya da modeller de, olumsuz karakter ve modeller gibi saldırganlığa ve şiddete başvurmaktadırlar.[70] Böylece şiddet, çocuklar tarafından arzulanan olumlu sonuçlara ulaşabilmek için meşru bir yol olarak algılanabilmektedir.

Gerek uzak çevremizde gerçekleştirilen araştırmalarda ve gerekse kendi araştırma bulgularımızda saldırganlığı ve şiddet eğilimlerini ortaya koyan örneklerin çokluğu, şiddeti ön planda sunan yayınların, masum gerekçelere dayanmalarından bağımsız olarak çocukların ruh sağlığını tehdit edecek boyuta ulaştıklarını açıkça göstermektedir. Kuşkusuz bu tehdit, karşılıklı sevgi ve anlayışı, barışı, hoşgörüyü, yardımlaşmayı ve bağışlamayı öngören dinî-ahlâkî değerlerin içselleştirilip uygulanabilirliği için de geçerlilik arz eder.

d. Kültürel Yabancılaşma ve Değer Kaybı

Günümüz toplum ilişkileri dikkate alındığında, sosyo-ekonomik yapı itibariyle güçlü ülkelerin zayıf ülkelerle etkileşimini, *kültür emperyalizmi*ne karşın *kültürel yabancılaşma* olarak tanımlamak mümkündür. Doğal olarak bu baskın-çekinik ilişkisini belirleyen, zayıf olanın kültürel değerlerine olan bağlı olup olmamasıdır. Sosyo-kültürel değerleri halkın tümü tarafından korunup paylaşılmayan ülkeler, güçlü dış etkilere karşı savunmasız durumdadırlar. ABD ve Avrupa'nın üçüncü dünya ülkeleri ile olan ilişkilerini, bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Kuşkusuz her yayın ile birlikte, yayını hazırlayan zihniyetin ideolojisi de aktarılır. Bu anlamda TV'de ekrana gelen her programda, belirli bir dünya görüşünü kitlelere yaygınlaştırma amacının varolduğu söylenebilir. Bilindiği gibi ABD, başlı başına bir film sektörü olan Hollywood ile, dünya film pazarının tartışmasız lideri konumundadır. Bu liderlik ona, bir taraftan ekonomik anlamda ciddi bir kaynak sağlarken,[71] diğer taraftan da kültürünü ve ideolojisini dünyanın en uzak köşelerine aktarma imkânı vermektedir.[72] Günümüzde ürettiği marka ve fikirlerle dünya ekonomisi ve siyaseti üzerindeki belirleyici konumu dikkate alındığında, Hollywood'un bu noktadaki katkısının ne kadar büyük olduğu takdir edilebilir.

[70] Bkz. http://www.gelisimplatformu.org/uye/uye_aktivite_detay.asp?MODE=AKTIVITE&akt_id=138, 31.08.2005

[71] Bkz. Şenyapılı, a.g.e., 112; Eroğlu, a.g.m., 24.

[72] Eroğlu, a.g.m., 24.

Daha çocukluk döneminden itibaren kontrolsüz bir şekilde TV ekranlarından geleneksel değerlere ters düşen Batı kültürü ve yaşam tarzına muhatap olan çocukların,[73] millî öğeler yerine yıllarca içselleştirdiği yabancı öğeleri tercih etmesi, anormal fakat doğal bir gelişme olarak kabul edilmelidir. Araştırmamızda sıklıkla rahatsızlık nedeni olarak dile getirilen çocukların marka merakı, rahatlığa, harcamaya ve bağımsızlığa düşkünlükleri, bu bağlamda değerlendirilebilir. Toplumsal geleceğimizin teminatı olan çocuklarımızın kişiliklerinde gittikçe ağırlık kazanan yabancı kültür unsurları, ahlâkî değerlerle yoğrulmuş millî kimliğimizi tehdit edebilecek bir potansiyele ulaşmış durumdadır.

Özellikle lüksün, rahatlığın, zenginliğin, cinsler arası ilişkilerde ve davranışlarda sınırsız özgürlüğün işlendiği yerli ve yabancı diziler, böylesi imkânlara sahip olamayan aileler içinde olduğu kadar aileler arasında da kaçınılmaz gerginliklere yol açabilmektedir. Gelir ve yaşam düzeyi ya da ahlâk ve kültür farklılıklarından doğan dengesizlikler, toplumsal mutabakat ve uyumu gittikçe bozmaktadır. Günümüzde aile içi tahammülsüzlüklerde, mal ve cana yönelik saldırılarda, tinercilikten kapkaça kadar çocuk suçlarında ciddi bir artış kaydedilmesi, bu tespiti haklı çıkarmaktadır.

Son dönemlerde sıkça ekrana gelen Batı standartlarına uygun çöpçatan programlarında birbirini daha önce tanımayan bireylerin, izleyiciler karşısında gelin ya da eş seçmeye çalışması ve bu birliktelikte süregelen ahlâkî değerlerimize aykırı karmaşık ilişkiler, sıkı bağlarıyla takdir toplayan geleneksel aile ölçülerimizle uyuşmamaktadır. Aynı şekilde özellikle sabah kuşaklarında gösterime giren bazı programlarda mağdur olanların başlarından geçen acı ya da mahrem kalması gereken utanç verici tecrübelerin aktarılması; filmlerde ve dizilerde aldatma, ihanet, entrika vb. insanlar arası ilişkileri tahrip eden davranış tarzlarının sıradan olgularmışçasına işlenmesi, utanç verici, yüz kızartıcı ve onur kırıcı sözlerin ve *argo* kelimelerin yaygın olarak kullanılması,[*] aile içi ilişkilerin özgürlük adına kopukluğu ve ferdiyetçi yaşantılar, kültürel yabancılaşmanın belirtileri olarak değerlendirilebileceği gibi ahlâkî ilkelerde yozlaşmanın sonuçları olarak da görülebilir. Yetişkinlerde görüldüğünden çok daha kolay ve hızlı bir şekilde çocuk, bu tür ilişkileri aklîleştirir ve normalmişçesine kabul ederek kayıtsızlaşır.

Sinema ve dizi filmlerin büyük bir kısmında içki, sigara ve bazen de uyuşturucu, *olmazsa olmaz* bir ilke olarak önemli ve kritik anların vazgeçilmez öğeleri olarak takdim edilir. Öyle ki bu öğeler, hem eğlence, başarı, kutlama gibi mutluluğun hâkim olduğu; hem de sıkıntı, başarısızlık, yıkım gibi mutsuzluğun hâkim olduğu an ve ortamlarda zorunlu öğeler olarak gündeme gelirler. Zararlı alışkanlıklara biçilen bu hayatî rol, bilinçsizce yetiştirilmiş çocukların zihin dünyasında model

[73] Bkz. Arslan, a.g.m., *http://www. İnsanbilimleri.com/makaleler/sosyoloji.htm, 07.05.2005.*

[*] Araştırma bulgularımıza göre ahlâk ölçülerine uymayan yada argo olarak kabul edilen kelime ve sözlerin sıkça kullanıldığı yayınlar arasında özellikle dikkat çekilenler şunlardır: *Hababam Sınıfı*, *Gora*, *Kahpe Bizans*, ayrıca genel olarak Kemal Sunal ile Şener Şen'in rol aldığı filmler, *Olacak O Kadar*, *Avrupa Yakası*.

olarak kaydedilir ve koşullar ortaya çıktığı zaman genellikle herhangi bir dinî-ahlâkî kaygı hissetmeksizin ekranda sunulduğu şekilde uygulamaya konur.

Alkol ve madde bağımlılığına neden olan kişisel ve çevresel koşullarla ilgili yapılmış pek çok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalardan çıkan sonuçlara göre bağımlılığa yol açan en önemli faktörlerin arasında, tüketimi körükleyen görsel ve işitsel araçların büyük payı söz konusudur.[74] ABD'de gerçekleştirilen bir araştırmada, reklamlardan etkilenen liseli gençlerin % 90'ının içki kullandığı; bunların % 10'unun içki tüketiminde aşırıya kaçtığı tespit edilmiştir.[75] Konu ile ilgili yürüttüğümüz araştırmada, çocuk oyunlarında sigara ve içki kullanımı ile ilgili olarak dördü evcilik, yedisi mafya ilişkileri bağlamında olmak üzere 11 örnek vaka rapor edilmiştir. Örneklerin bir kısmı, ekranda herkesin özgürce kullanmasına karşın, içki ve sigaranın niçin yasak olduğuna dair sorgulamaları gündeme getirirken diğer bir kısmı, özellikle sigara deneyimlerini içermektedir.

Saygın ve elit aile imajının ön plana sürüldüğü modern ve zengin mekânlarda, alkollü içecek koleksiyonu olarak düzenlenen *Amerikan Bar*ları, en müstesna köşeler olarak ekranları doldurur. Eve gelen aktörün ilk uğrak yeri içki dolabıdır. Koltuğa yerleşmiş müzik eşliğinde bir elinde içki kadehi, diğer elinde tüten sigarasıyla ne kadar rahatladığı imajını verir. Bu film karesinde işlendiği şekilde, bazen sorunlardan kurtulmanın imajı olarak, bazen de entelektüelliğin ve seçkinliğin gereğiymişçesine ekrana sıklıkla yansıtılan uyuşturucu, içki, sigara gibi zararlı alışkanlıklar, sektörde çalışanları bile oldukça rahatsız etmektedir. Bu konuda tanınmış duyarlı senarist, yapımcı, yönetmen ve sanatçılardan bir grup, tehdidin büyüklüğüne işaret etmek üzere ortak bir deklarasyon yayınlamışlardır. Bir sanatçının "artık esrar dumanından perdeyi göremez olduk. Madde tüccarları mı sponsor olmaya başladı filmlere? Korkuyorum, kendim için olmasa da çocuklarım için, bu ülke için…" sözleri, [76] rahatsızlığın boyutunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Çıkış noktası itibariyle bir ürünün yapısını ve fonksiyonunu tanıtarak ihtiyacı olanlara pazarlama anlamına gelen reklam, günümüzdeki fonksiyonuyla sunî ihtiyaçlar üreten, bilinçsiz tüketime yönelten bir işlev icra etmektedir. Endüstri psikolojisinin gücünü yedeğine alan reklamcılık, toplumun her kesimine hitap edebilecek güçlü ve çoğu zaman karşı konulamaz uyarıcılara sahip sosyo-ekonomik bir sektör haline gelmiştir. Birbirinden farklı telkin ve şartlandırma yöntemlerini muhatabın psikolojik yapısına uygun olacak şekilde ayarlayan reklam uzmanları, özellikle çocuk, yaşlı ve kadın öğelerini kullanma eğilimindedir.

Çocukların rol aldığı yada hedef seçildiği reklamların hemen hepsinde, ya çocuğun doyumsuzluğu ve ısrarı ya da yetişkinlerin çocuklara olan sevgisi, ilgisi ve merhameti kullanılmaktadır. Diğer taraftan, yaşlıların rol aldığı ya da hedef seçildi-

[74] Bkz. Meyer, Renate de Jong, "Alkohol und Drogenabhängigkeit", *Handbuch der Rehabilitationspsychologie*, (Hrsg. U. Koch – G. Lucius – R. Stegie), Springer Verl., Berlin – Heidelberg 1988, 725-726 (723-741).

[75] Yörükoğlu Atalay, *Gençlik Çağı*, 3. Baskı, İş Bankası Yayınları, Ankara 1986, 281-282.

[76] Durmuş, Fatma, http://www.yenisafak.com/g08.html, 28.07.2005

ği reklamların önemli bir kısmında, bilgelik, sevimlilik ve merhamet duyguları uyarılırken kadınların rol aldığı reklamlarda, zarafet ve cinsellik ön plana çıkarılmaktadır. Hangi kesimi muhatap alırsa alsın, her durumda da reklamlar, ya doğrudan ya da dolaylı olarak tüketim dürtüleri kamçılanmaktadır.

İnsanların eşya ve yiyecek ile ilişkisini konu alan reklamların büyük bir bölümünde ferdiyetçiliğe, bencilliğe, sadece kendisi için yaşamaya ya da başkalarına güvensizliğe yönelten içerikler ön plandadır. Masum ve eğlenceli imajıyla gündeme getirilen böylesi reklamlar, çoğu zaman bilinçaltı süreçleri de etkileyerek yukarıda ifade edilen olumsuz eğilimlere esas teşkil edebilmektedir. Bu bağlamda örneğin arabasını başkalarından kıskandığı için köpek balıklarıyla dolu bahçe havuzunun ortasına park platformu inşa etmekten yatak odasını arabanın içine taşımaya kadar ekrana getirilen çeşitli ürünlere yönelik radikal çözümler, psikolojik sapmaya yol açabilecek motivasyonlar olarak değerlendirilebilir.

Özellikle çocuklar açısından reklamların kazandığı büyük önemin ardında, çocuk psikolojisini etkileyen temel dinamikler etkindir. Araştırmalara göre reklamlar, tanıdık kahramanları, eğlenceli içerikleri ve enerjik yapıları ile çocukta başlangıç ve sonuç melodisi arasında sürekli tekrarlanan ayinsel bir atmosfer sunmaktadır. Bu atmosferde çocuk, çoğu zaman büyülenmişçesine diğer her şeyden soyutlanarak adeta ekrana kilitlenmektedir.[77] Reklam-çocuk ilişkisi ile ilgili araştırma bulgularımız lüks ve israf bağlamında tüketim boyutu açısından bir bütün olarak ele alınmıştır. Değerlendirme sonucunda, en büyük vurgunun, reklamların çocukları istek üreten makinelere dönüştürdüğü düşüncesine yapıldığı ortaya çıkmıştır. (Yiyecek-içecek % 82.5; kılık-kıyafet: % 11.0; elektronik-eğlence: % 6.5).

"Ana Okulu" projesi çerçevesinde aile danışmanlığı yapan bir uzmanın tespitlerine göre, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde en önemli sorun kaynaklarından birisi, çocukların reklamlarda gördüklerini ısrarla istemeleri, isteklerine ulaşmada dengesiz ve agresif davranışlarda bulunmalarıdır. Uzman, bu tespitine ilâve olarak istekleri yerine getirilen çocukların çoğunda doyumsuzluğun ve tatminsizliğin önüne geçilemediği sorununu da eklemiştir. Doğal olarak böylesi bir yönelim, İslâm'ın tüketimi düzenleyen, itidali ve israftan kaçınmayı teşvik eden mesajlarıyla uyuşmamakta, çatışmalara neden olmaktadır. Muhafazakâr ailelerde bu çatışma, öne sürülen dinî-ahlâkî ölçüler nedeniyle çocuklar ile ebeveyn arasındaki iletişim ve etkileşim sorunlarını daha da arttırabilmektedir.

IV. ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Girişte de vurgulandığı gibi gerek teknolojik gelişmelerin en yoğun olarak yöneldiği en dinamik alanı temsil etmeleri bakımından, gerekse bilgilenme, haber alma, eğlenme gibi insanın tabiî ya da sunî ihtiyaçlarını karşılamaları bakımından iletişim araçları, yaşadığımız çağın temel zorunlulukları arasında yer almaktadır. Kuşkusuz enformatik iletişim yelpazesindeki konumu itibariyle TV, tartışılmaz bir

[77] Geniş bilgi için bkz. Kapferer, Jean N., *Çocuk ve Reklam*, (Çev. Ş. Önder), Afa Yay., İstanbul 1985, 71-76.

üstünlüğe sahiptir. Bu nedenle günümüzde TV ile ayrılmaz bağlar kurmuş insanlara, bu büyülü ekranın devre dışı bırakıldığı bir çözüm teklif etmek, oldukça yersiz ve anlamsız görünmektedir. Böyle olmakla beraber, olumsuz etkilerini minimum seviyeye düşürebilecek değişim ve denetim merkezli yapılanmalarla TV-insan ilişkisi, verimli bir kültür partnerliğine dönüştürülebilir. Doğal olarak ilk planda değişmesi gereken, ekranın ardında beslenen çarpık ideoloji ya da dünya görüşüdür. Tutumlaşmış düşüncelerin değişmeye en fazla direnç gösteren kişilik öğeleri arasında yer aldıkları düşünüldüğünde, kısmen daha kolay ve pratik çözümlere yönelmek uygun olacaktır. Buna göre çözüm önerilerini, biri çocuğun birincil çevresi olarak bilinen aile merkezli; diğeri ise, ikincil çevre olarak tanımlanan sosyo-kültürel merkezli olmak üzere iki temel boyutta değerlendirmek mümkün görünmektedir. Araştırmamıza katılanların çözüm önerilerinin kaydedildiği Dizin 3'te gösterilen kategorik sıralamaya uygun olarak her iki boyutla ilgili en fazla dikkat çeken değerlendirmelere yer verilecektir.

Dizin 3: Çözüm Önerilerinde Öne Sürülen Kişi ve Kurumlar*

1-Aile (Aile büyükleri-Ebeveyn)	(65 - % 49.2)
2-Resmî Kurumlar (TRT-DİB)	(36 - % 27.3)
3-Yayıncı Kurumlar (Senarist-Yönetmen)	(17 - % 12.9)
4-Sivil Teşekküller (Vakıf-Dernek)	(14 - % 10.6)
Toplam:	(132 - % 100)

A. AİLE İÇİ DÜZENLEMELER

Özellikle benlik gelişimiyle kendinin farklı bir birey olduğu algısına ulaşmış çocuk bu farkındalığını, öğrenme ya da bizzat deneyleme yoluyla kazanmış olduğu niteliklerle ortaya koyarak kendini ifade etmeye, arzu ve isteklerini duyurmaya çalışır. Buna uygun olarak o, varoluşsal bir ihtiyaca işaret eden bu yönelişine hizmet edebilecek tüm öğeleri kullanır. Kuşkusuz TV, bu noktada eşsiz referanslar sunar: Sinema, dizi, magazin, reklam… vb. pek çok yayın çeşidi, çocuğun neye nasıl ulaşabileceğine dair hem olumlu ve hem de olumsuz kişilik ve davranış örnekleri sunar. Olumsuz örneklerden çocuğu mümkün olduğunca uzak tutmanın en etkili yolu, yukarda dile getirildiği gibi ona, kendini ifade edebilecek rahat bir aile ortamı hazırlamaktır. Dizin 3'te de görülebileceği gibi araştırmamıza katılanların büyük çoğunluğu (% 49.2), TV'nin olumsuz yayın içeriklerine karşı çözüm önerilerinde, aile içi düzenlemelere işaret etmiştir.

Olumlu yetişkin modeli, iletişim ve etkileşim, karşılıklı güven, koşulsuz sevgi ve ilgi, ilişkilerde hoşgörü, kararlarda tutarlılık, girişimcilik imkânı, yapıcı disiplin

* Dizinde verilen kişi sayısı, sadece çözüm önerisinde bulunanlara işaret etmektedir. Tespit edilen dört kategori, önerilen çözümlerin bağlam benzerliği ya da yakınlığı esas alınarak gruplandırılmıştır.

ve yönlendirme…[78] gibi kişilik gelişiminde doğrudan belirleyici faktörlerin canlı kalabildiği aileler, çocuk açısından arzulanan ortamı sağlamış sayılırlar. Psiko-sosyal bir süreklilik arz eden bu yapılanmaya paralel olarak, aile büyükleri tarafından alınması gereken bazı pratik önlemler de söz konusudur. Ana hatlarıyla seçici tutum, araştırıcı tutum ve aktif tepki[79] bağlamında değerlendirilebilecek önlemler, şu şekilde sıralanabilir:

1. Sorumluluk Bilinci: Her şeyden önce anne-baba, çocuklarını evrene bizzat kattıkları yeni ve eşsiz birer birey olarak algılamak ve hayatta en uygun statüye ulaşabilmeleri için gerekli psiko-sosyal donanımları kazanabilmeleri yolunda, en büyük sorumluluğun kendilerine ait olduğu bilinciyle hareket etmek zorundadırlar. Böyle bir bilinçlilik, çocukları ilgilendiren pek çok konuda olduğu gibi din ve ahlâk gelişimini olumsuz etkileyecek her türlü yayın karşısında, ebeveynin uyanık kalmalarını sağlayacaktır. Bu bağlamda onlar çözümlerini, başta TV'yi çocuk bakıcılığı[80] rolünden uzaklaştırmak üzere, duruma göre izlenen programı değiştirmekten TV'yi kaldırmaya kadar geniş bir hareket alanına yayacaklardır.

2. Tercihlerde Özveri: Çocukların geleceğinin söz konusu olduğu çoğu durumda olduğu gibi yayınlar konusunda da öncelikle özveride bulunması gerekenler, aile büyükleri olmalıdır. Aile ortamı içinde yetişkinlerin TV izlediği odalar aynı zamanda çocukların da yaşam alanları olduğu için, yetişkinlerin muhatap olduğu yayın içerikleriyle çocuklar da muhatap olmaktadır. Kaldı ki, genel eğilime göre çocuklar, yetişkinlerin seyrettiklerine kayıtsız kalmak yerine, büyük ölçüde ortak olmaktadırlar. Bu nedenle yetişkinler açısından sorun teşkil etmeyen ya da sorunlu kabul edilmeyen pek çok içerik, gelişim dönemlerinden doğan yetersizlikler nedeniyle çocuklar için önemli sorun odakları olabilmektedir. Bu durumda yetişkinler, çocukların ekranla buluştuğu zaman dilimlerinde, gerektiğinde önlem olarak zevkle izledikleri programları terk etmek ya da çocuklara uygun tercihlerde bulunmak suretiyle özveri gösterebilmelidirler. Özellikle dizi ve magazin bağımlısı annelerin bu noktadaki hassasiyetleri, daha büyük bir önem arz eder.

3. Olumlu Model İmajı: Yetişkinler, yayınlarda karşılaştıkları sakıncalı içerikler konusunda hassas olduklarını her fırsatta ortaya koymalıdır. Ancak bu yönelişlerini ve amaçlarını, çocukların anlayabilecekleri bir düzlem içinde sunmalıdırlar. Bir filmde ya da programda biyo-psiko-sosyal ya da dinî-ahlâkî açıdan sakıncalı bir içerik gündeme geldiğinde, ebeveynin kayıtsız kalması, çocuğun algı dünyasında söz konusu içeriğin normal ve kabul edilebilir bir olgu olarak kavranmasına neden olur. Böyle bir kavrayışa yol açmamak adına ebeveyn, çocuk için model teşkil edecek uygun bir tercihte bulunmalıdır. Ancak, örneğin kanal değiştirme ya da TV'yi kapatma gibi bir tercihte bulunmuşsa, bu seçiminin gerekçesini de mutlaka

[78] Geniş bilgi için bkz. Şahin, Nesrin N., "TV'de Şiddet ve Çocuklarınız: Etkilenmemeleri İçin Neler Yapabilirsiniz?", http://www.hastarehberi.com/cocuk/cocuk7/tvdesiddetvecocuklar.htm. 06.05.2005

[79] Bkz. Bahadır, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", 492-495.

[80] Bkz. Sartori, Giovanni, *Görmenin İktidarı*, (Çev. G. Batuş – B. Ulukan), Karakutu Yay., İstanbul 2004, 26.

çocuğun anlayabileceği bir şekilde izah etmelidir. Açıklama yapılmaksızın yapılacak her müdahale, yanlış anlamalara ve saldırganlıkla sonuçlanabilecek davranış bozukluklarına yol açar.

4. Alternatif Sunma ve Duyarlı Tepki: Aile büyükleri, gerek TV'ye savunmasız bir şekilde ayrılacak zamanın daha verimli ve faydalı eylemlerle doldurmak amacıyla, gerekse sakıncalı içerikleri nedeniyle yayınına son verilen bir programın ardından doğan boşluğu telâfi amacıyla, çocukları tatmin edebilecek alternatifler sunabilmelidirler. Bu noktada kitap, dergi, kaset, CD, video gibi diğer görsel-işitsel iletişim araçlarından faydalanabileceği gibi, birlikte çeşitli programlara katılma, gezme, oynama, eğlenme, ziyaret ya da müzik, resim, vb. kültürel, sportif ve sanatsal pek çok eylemsel aktiviteler de ortaya konabilir.

Diğer yandan çocukların beden ve ruh sağlığı için yetişkinlerin koruma amaçlı bazı önlemler almaları, onların bir kısım arzu ve eylemlerini kısıtlayarak engellemeleri, çoğu zaman kaçınılmaz bir zorunluluk arz eder. Aynı koruma eğilimi, çocukta meydana gelebilecek muhtemel olumsuz gelişmeler göz önünde bulundurarak TV yayınları bağlamında da güçlü bir şekilde ortaya konmalıdır. Buna göre yetişkinler, TV kumandasını çocuğun özgür yönelişlerine terk etmemeli; gerekçelerini açıklamak koşuluyla sakıncalı programları kısıtlamalı, gerektiğinde izlettirmemeli, izlenebilecek kanal ve programları bizzat belirlemelidirler. Ancak bu noktadaki tepkileri, sadece aile içi düzenlemelerle sınırlı kalmamalı, imkân ölçüsünde örneğin Radyo Televizyon Üst Kurulu (RTÜK)'na ya da TV kanallarının halkla ilişkiler birimlerine de ulaştırmalıdırlar.

RESMÎ-KURUMSAL DÜZENLEMELER

Devlet-vatandaş ilişkisinde devletin en büyük sorumluluğu, tüm kurumlarıyla yönetimi altında bulundurduğu halkının bireysel anlamda beden ve ruh sağlığını; toplumsal anlamda ise, maddî-manevî kültürünü koruyarak teminat altına almaktır. Bu noktada kitle-iletişim araçlarıyla ilgili tasarrufları, özellikle yapım, destek ve denetim açısından çok daha dikkatli ve özenli olmalıdır. Kaldı ki devlet bu yükümlülüğünü, 1982 T. C. Anayasası'nın "Devlet ailenin huzur ve refahı ile, özellikle annenin ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ve uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır." şeklinde düzenlenen 2709 no'lu kanunun 41/2 maddesi ve Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 3. maddesinde *Çocuğun Yüksek Yararı*[81] başlığı altında anayasal olarak da kayıt altına almıştır.

1) Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT): Resmî-kurumsal çözüm yolları arasında özellikle millî kimliğiyle TRT, hem kendi iç dinamikleriyle hem de diğer yayın kuruluşları ile işbirliği içinde yayınlarını, öteden beri değerlerle biçimlenmiş kültürel yapımızı koruyacak ve güçlendirecek kaliteye ulaştırmak ve bu yöndeki beklentilere, birinci elden cevap vermek zorundadır. Bu noktada hazırla-

[81] *Çocuk Hakları Sözleşmesi*, Türkiye Cumhuriyeti'nin Yasaları ve Mevzuatı, Sosyal Hizmetler ve Esirgeme Kurumu-Unicef, Ankara 2000, Madde 3.

tacağı senaryo ve kuracağı kadroyla, toplumun öz kimliğini tanımlayan millî-manevî yapıya uygun büyük bir hizmet icra edebilir.

2) Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK): Yayınlar yoluyla ortaya çıkabilecek kültür ve değer erozyonuna karşı alınabilecek önlemlerden birisi, RTÜK'ün denetim ve yaptırım yetkilerinin arttırılması ve gerektiğinde anında müdahalelere imkân tanıyacak bir yapılanmaya kavuşturulmasıdır. Zira RTÜK'ün 13.12.1996 tarihli Radyo ve Televizyon Yayın Esas ve Usulleri Hakkında Yönetmelik'in 5. Maddesinde *Genel Yayın İlkeleri*'nin d, m, r bentleri, genel ahlâka aykırı, aile yapısını zedeleyecek, gençlere ve çocuklara her türlü şekilde zarar verecek yayınların yapılamayacağını içermesine rağmen[82] günümüzde pek çok program, bu ilkeyi yok sayarak hazırlanabilmekte ve yayın hayatını sürdürebilmektedir. Buna göre mevcut durum, RTÜK'ün tüm yenileşmelere rağmen[*] henüz arzulanan fonksiyonelliğe ulaşmadığını göstermektedir.

3) Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB): Ülkemizin din hizmetlerini teorik ve uygulamalı yürütme görevini resmen yürüten bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, yayınlar ile ilgili sorunlara kayıtsız kalması düşünülemez. Özellikle dinî-ahlâkî sapmaları gündeme getiren yayınlara karşı ilk ve en büyük tepkinin bu kurumdan gelmesi beklenmektedir. Nitekim araştırmamıza katılanların önemli bir kısmının Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kayıtsızlığı ile ilgili ciddi tenkitlerde bulunması, kurumun bekleneni henüz veremediği anlamına gelmektedir. Böyle olmakla beraber, son dönemde konuyla ilgili başkanlığın girişimleri, takdirle karşılanmalıdır. 31 Ekim-02 Kasım 2003 tarihleri arasında düzenlenen ve geleneksel hâle getirilmesi kararlaştırılan *Dinî Yayınlar Kongresi*'nin ikincisi, *Sesli ve Görüntülü Dinî Yayıncılık* konusunu uluslar arası nitelikte ele almak üzere 05-07 Kasım 2004 tarihleri arasında Ankara'da gerçekleştirilmiştir. Kongrede, dinî konularda gerçekleştirilen tartışma programlarından sinema, dizi ve çizgi filmlere kadar tüm yayınlar İslâm, Müslüman din adamı ve dindar imajı açısından ele alınarak tartışılmıştır. Sonuç bildirgesinde, yayınların İslâm'a uygun düşecek tarzda yeniden yapılandırılması ile ilgili çok yönlü girişimlerde bulunulması karara bağlanmıştır.[**] Bu girişimler çerçevesinde başkanlığı aldığı isabetli kararlardan birisi, din adamlarının filmlerde öne sürülen olumsuz imajını düzeltmek üzere yönetmen ve senaristlerle işbirliğine giderek yeni projeler geliştirmesidir.[***] Aldığı diğer bir karar, Ramazan ayında

[82] Bkz. Kejanlıoğlu, D. Beybin, "Cinsellik, Erotik Programlar, Ahlâkçı İkiyüzlülük", *Medya Politikaları*, (Derl. D. B. Kejanlıoğlu – S. Çelenk – G. Adaklı), İmge Kitabevi, Ankara 2001, 336 (317-354).

[*] Son dönemlerde RTÜK, "toplumsal değerlere aykırı olduğu ve cinsel istismara yol açtığı" gerekçesiyle; ayrıca "genel ahlâk, toplum huzuru ve Türk aile kurumuna aykırı yayın yapılmaması" ilkesinin ihlâli gerekçesiyle bazı müzik kliplerine de sansür uygulamaya başlamıştır. Bu tasarruf sonucunda bazı özel kanallar, kapatılma endişesiyle bu tür klipleri yayından kaldırma kararı almıştır. (Sakıncalı görülen klipler için bkz. "Bu Kareler Neden Yasak", *Haftalık*, S. 123, İstanbul 2005, 30-33.

[**] Sonuç bildirgesi için bkz. http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp, 30.08.2005.

[***] Bkz. http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/06/20/gundem/gundem5.html, 30.08.2005.

yayınlanmak üzere, çocuklar için dinî-ahlâkî ölçüleri dikkate alan çizgi filmlerin çekilmesidir. Bu çabalar, daha geniş bir yelpazede arttırılmalıdır.

4) Sivil Teşekküller ve Yayıncılık Sektörü: Sivil toplum kuruluşları, gerek kitle iletişim araçlarını kullanarak, gerekse halkı bilinçlendirecek toplantı, seminer vb. etkinlikler düzenleyerek yayıncılara ve yayınlara karşı yapıcı eleştiri, talep ve tepkilerini göstermelidirler. Yayınlar noktasında senarist, yapımcı ve yönetmenlerin taşıdıkları sorumluluk, kuşkusuz küçümsenemeyecek boyuttadır. Halkı iyiye ve doğruya yönlendirmedeki etkinliklerinin değeri ölçüsünde, sapmaya ve yanlışa yönlendirmedeki etkinlikleri, telâfisi çoğu zaman mümkün olamayacak ölçüde tahrip edicidir.

Özellikle çocuklara yönelik yayınların hem eğitim ve gelişim psikologlarının hem de iletişim konusunda uzman din görevlilerinin oluşturacağı bir komisyon tarafından denetlenmesi; aynı komisyonun öncülüğünde dinî-ahlâkî belgesellerin, CD, DVD, kaset vb. dokümanların hazırlanması; çocuklar açısından sorunlu yayınların ekran köşelerinde uyarıcı resim ya da klişelerin zorunlu hale getirilmesi, çözüm yolları arasında sayılabilir.

ÇOCUKLUK DÖNEMİ DİN VE DEĞER YAPILANMASINDA TV YAYINLARININ OLUMSUZ ETKİLERİ VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

THE NEGATİVE INFLUENCES OF TV BROADCASTİNG ON THE RELİGİON AND VALUE DEVELOPMENT İN CHİLDHOOD AND SUGGESTİONS

Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR

The specialists of child development are on the same opinion that the children are more effected from tv broadcasting negatively.

In this article we discussed the negative influences of tv broadcasting on children. And we based on three sources: movies, series and cartoons. Their relations to developments of childhood have been debated. And meanwhile we have used some inquiries and interviews to support our datas.

برامج التليفزيون السلبية في التكوين الديني والأخلاقي في مرحلة الطفولة وطرق علاجها

يتفق متخصصو نمو الأطفال على تاثيرات التلفاز السلبية في الأطفال لا سيما في مرحلة نموهم. فنحن نتكلم عن التاثيرات السلبية هذه في الأطفال، معتمدا على المصادر الثلاثة، وهي الأفلام والمسلسلات والأفلام الكارتونية، ونناقش طريقة تأثير هذه الوسائل في نمو الأطفال، وكيف يتأثر الأطفال بدون انتباه. وقد عملنا بعض الاستجوابات وأجرينا المقابلات أثناء البحث لنؤيد بها على ما توصلنا إليها من النتائج.

İLÂHÎ HİTABIN TABİATINA DAİR

Fethi Ahmet POLAT
Yrd. Doç. .Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Tefsir Öğretim Üyesi

Bu yazımızda, Mehmet Emin Maşalı tarafından Türkçeye çevrilen ve Kitabiyat yayınları arasından çıkan bir eser[1] hakkındaki kanaatlerimizi ve tercümeyle ilgili düşüncelerimizi dile getirmek istiyoruz. Öncelikle kitabın kendisi hakkındaki değerlendirmelerde bulunacak, ardından çeviride uygun olmadığını düşündüğümüz yerlerle ilgili önerilerimizi sunacağız.

A. MEFHÛMU'N-NASS: DİRÂSE FÎ ULÛMİ'L-KUR'ÂN[2]

Mefhumu'n-Nass, Ebû Zeyd'in belki de en önemli eserlerinden birisidir. Özellikle tefsir usûlü alanında bir çok yeni yorum tekniklerinin gündeme geldiği son yıllarda, bu kitap böyle bir ihtiyaca cevap verme amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif bir dergi röportajında, bu çok gürültü koparan kitabını nasıl yazdığını şöyle anlatır: "*Yüksek Lisansta, el-İtticâhü'l-Aklî'yi çalıştım. Mu'tezile'nin akla dayandığını gördüm. Doktorada, Felsefetü't-Te'vîl'i çalıştım. Bu sefer Sûfiyenin akla hiç yer vermediğini gördüm. Bu da bana, nassın yorumundaki farklılığın boyutunu gösterdi. O halde, herkesçe kabul edilen bir tefsir usûlü geliştirilebilir miydi? İşte bu yüzden Süyûtî ve Zerkeşî'yi (ki bunlar M.XVI. yüzyıla kadar varolan tüm usûl bilgilerini ihtivâ etmektedir) esas alarak bu eseri kaleme aldım. Bu asrın çocuğu olduğum için, elbette bu asırdan etkilendim. Neticede gördüm ki, yorumların farklı farklı (ve yanlış) oluşu usullerin de farklı (ve yanlış) oluşundan kaynaklanmış ve ayetler siyaklarından koparılmıştı. Herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf körfez savaşının haklılığına Kuran'dan delil getirirken, diğer taraf bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek savunabiliyordu. Tabi hakikati sahiplendiğini düşünmek, işte en tehlikelisi de buydu. Bundan dolayı, Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim.*"[3]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Mefhumu'n-Nass, pratik bir amaca yönelmiş ve daha ziyade olguyla ilişkinin dikkate alındığı bir Tefsir Usûlü üretmenin imkanlarını yakalamaya çalışmıştır. Nitekim kitap okunduğu zaman görülecektir ki, ekseriya Tefsir Usûlünün tarihsel hatlara sahip konuları ele alınarak öneriler sunulmuştur. Örneğin Nâsih-Mensuh, Esbâb-ı Nüzûl, Mekkî-Medenî ve Tencîmu'l-

[1] Makalemizde esas aldığımız kitaplar, Arapça ve Türkçe baskıları itibarı ile şöyledir: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1996; *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine* (tr. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, 1. baskı, Ankara, 2001.

[2] Kitabın müellifi hakkında geniş malumat için bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar*, Basılmamış doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Sait Şimşek, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Konya, 2000.

[3] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söyleşi*, Kâhire Dergisi, Sayı: 132, Kâhire, 1993, s. 66-68.

Kurân konuları hep bu pragmatik çabanın bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan i'câz gibi, Kuran'ın mahalli özellikleri aşan görüntüleri de tamamen tarihsel unsurlar ışığında ele alınmış ve bu mahalli özellikler doğrultusunda bir i'câz anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır.[4] Yine kitabın son bölümünü –hatta neredeyse üçte birini- oluşturan mistik yorum geleneğine dair Gazali örneğinde yaşanan anlamsal dönüşüm olgusu da aslında bu tarihsel/aktüel okuma biçimine verilmiş bir başka örnek mahiyetindedir. Dolayısıyla kitabın tüm çabası, evrensel, tarih üstü ve ötesi bir Kuran anlayışı karşısında, tarihsel ve tarihin içinde bir Kuran anlayışı üretebilmektir. Doğrusu bu anlamda çalışmanın başarılı olmadığını söylemek de mümkün değildir. Kuran'ın tarihsel unsurlarını ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğunu söylemek gerekiyor. Örneğin Kuran dilindeki yerel unsurlarla ilgili tespitleri bu anlamda oldukça başarılı örneklerdir.[5]

Mefhûmu'n-Nass, yeni bir usûl çalışmasının her şeyden önce bir edebi inceleme olduğunun bilincindedir. Bu sebeple kitabın en önemli iki hedefinden birisi, Kur'ân'ı edebî bir metin olarak görmek ve dilsel bir metin olarak nasıl anlayabileceğimizi sorgulamak, ikincisi ise İslam'ı objektif bir biçimde, hiçbir ideolojiye bulaşmadan anlayabilmektir.[6] Şurasını da itiraf etmek gerekir ki kitap, bir bütün olarak Kur'ân ilimlerini eleştirmeye yönelik belki de ilk eser olma unvanına sahiptir. Özgün fikirlerle dolu olmasa da, araştırmacı sistematik bir eleştiri yapmaktadır.[7] Her ne kadar benzer eleştiriler fıkıh usûlüne dair eserlerde yapılmış ise de tefsir usûlü literatüründe bu anlamda ilk olduğunu söyleyebileceğimiz bir eserle karşı karşıyayız. Ali Harb'e göre de bu anlamda kitapta böyle bir orijinalite mevcuttur. Ona göre câhiliyede cin inancıyla ilgili olarak, İslam'ın bunu koruyan bir akide getirmesi ve cinleri İslamlaştırması; vahyin Araplar tarafından kabul edilmesinde kehanet ve şiire bakış açılarının önemi hakkındaki tespitleri, doğrusunu söylemek gerekirse bu sahada yeni bir soluk sayılmalıdır.[8] Ne var ki Harb'in bu değerlendirmelerine tümüyle katılmak mümkün değildir; çünkü her ne kadar bu tür çıkışlara İslam dünyasında çok fazla rastlanmadıysa da -son dönemde özellikle Abduh, Afganî, Seyyid Ahmet Han ve İslami ilimlerin Müslüman dünyada akademik ölçülerde yapılmaya başlandığı yıllardan sonra yetişen kimi ilim adamlarını hariç tutarsak- benzer yaklaşımlara müsteşriklerin çalışmalarında sıkça müşahede edildiğini itiraf etmek gerekir. Hatta Şâtıbî'nin Muvâfakât'ı ve Kandehlevî'nin ölümsüz eseri Huccetullâhi'l-Bâliğa'sı aslında bu örneklerin fazlasıyla bulunduğu

[4] Seyyid Mahmud el-Kımnî, *el-Ustûra ve't-Türâs, Seynâ li'n-Neşr*, 1. Baskı, Kâhire, 1992, s. 260.

[5] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 29-134. (Kitabın birinci bölümü bu anlamda gerçekten oldukça doyurucu bilgiler vermektedir. Aynı doyuruculuğa diğer bölümlerde rastlanmadığını söylemeliyiz).

[6] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 10 ve 18-19; Hasan Hanefî, *Kırâetü 'Mefhûmu'n-Nass li Nasr Hâmid Ebû Zeyd'*, el-Fusûl Dergisi, C. 9, Sayı: 3-4, Kâhire, 1991, s. 229. (Hanefî'nin bu makalesi, daha sonra , M. Âbid el-Câbirî ile ortak telif ettikleri, *Hıvâru'l-Meşrık ve'l-Mağrib* (Mektebetu Medbûlî, Kâhire, 1990) adlı kitabın 409-432. sayfalarında yayınlanmıştır).

[7] Ömer Özsoy, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 7, Sayı: 3-4, Ankara, 1994, s. 246.

[8] Ali Harb, *Nakdü'n-Nass*, el- Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1995, s. 212.

kaynaklar hüviyetindedir. Ancak sistematik anlamda ilk tefsir usûlü eleştirisi olduğu noktasında biz de benzer kanaatler taşımaktayız.

Mefhûmu'n-Nass, Ebû Zeyd'in Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü ile bu üniversitenin, Sudan'ın başşehri Hartum'da bulunan şubesinde vermiş olduğu derslerden oluşmuştur. Ne var ki müellifin, talebelerle karşılıklı olarak yaptığı tartışmalar ve işlenen derslerin bir semeresi olarak bu kitabın ortaya çıkmış olduğunu söylemesi de ilginçtir; çünkü talebelerin tümünün kitaba ortak edilişi, sanki muhalif hiçbir görüşün olmadığı anlamına gelir ki bu da mümkün olmasa gerektir. Nitekim kitap bu tür iddiaları nedeniyle müellif, Arap dünyasında da eleştirilmiştir.[9]

Kitabın geneli göz önüne alındığında görülecektir ki, temel hareket noktaları yine klasik eserlerdir. Bu çalışmada, geçmişin malzemeleri Ebû Zeyd için son derece önemli argümanlardır. Zerkeşî'nin Burhân'ı ve Süyûtî'nin İtkân'ı, kitapta incelenen ve yeni bir üslûpla ele alınan iki önemli Ulûmu'l-Kur'ân kaynağıdır.[10] Aslında Ebû Zeyd'in alıntıda bulunduğu diğer kitaplarının sayısı da bir elin parmaklarını geçmez. Örneğin üçüncü bölümde esas alınan tek kitap, Gazali'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eseridir.[11] Söz konusu kitaplardan yapılan alıntılar, kitabın oldukça önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Hatta eserin kimi bölümleri -üçüncü bölüm gibi- çok büyük ölçüde geleneğin ilmî bakışının etkisinde kalmıştır. Bölüm başlıklarını şöyle bir taramak dahi bu konuda yeterli bir fikir verecektir. Aynı şekilde kitabın 4/5'inin klasik kaynaklardan yapılan alıntılardan oluşması da bu tezi desteklemektedir.[12] Eleştirel bir gözle okusa da, aslında bu durum bize, Ebu Zeyd'in de bir köke ve zemine dayalı hareket etme ihtiyacı duyduğunu göstermektedir. Dolayısıyla müellifin, Mısır'da yapıldığı gibi, köksüzlükle ya da İslam düşünce tarihinden bağımsız hareket etmekle suçlanması da insafsızlık olsa gerektir.

Cabirî'nin de ifade ettiği gibi Mefhûmu'n-Nass, modern İslâm düşüncesine ait bir eser olarak nitelenebilir.[13] Bununla birlikte, tümüyle modernist söylemi seslendirdiğini iddia etmek de çok tutarlı değildir. Hele hele Ebû Zeyd'i, örneğin Adonis'in *es-Sâbit ve'l-Mütehavvil*'de yaptığı gibi, dînî antropolojik anlamda, insanların yaşaya geldiği ve kendilerine göre anlamlandırdığı bir olgu olarak algılayan ilhâdî söylemle birebir özdeşleştirmek, doğru değildir. Ne var ki Ebû Zeyd'in düşüncesinin, mezkur modernist düşünceden tamamen farklı bir içeriğe sahip olduğunu söylemek de çok kolay değildir; çünkü Mefhûmu'n-Nass'ta, benzer temaları çağrıştıran bir çok veriye rastlayabilmekteyiz. Bunun en açık örneği, Ebû Zeyd'de, hiç bozulmayan metniyle Kitab'ın ve bunu anlamaya ve yaşamaya yönelik çabanın bir araya geldiği alanın din olarak anlam kazanmasını savunurken gör-

[9] Hanefî, *Mefhûm*, s. 228.

[10] Câbir Usfûr, *Mefhûmu'n-Nass ve'l-İ'tizâlu'l-Muâsır*, İbdâ' Dergisi, Sayı: 3, Kâhire, 1991, s. 34.

[11] Hanefî, *Mefhûm*, s. 231.

[12] Hanefî, *Mefhûm*, s. 233-234. (Burada şunu da belirtelim ki Hanefî bu makalenin sonunda, Ebû Zeyd'in çalışmasını yeni bir açılım olarak görmektedir).

[13] Usfûr, *Mefhûm*, s. 31.

mekteyiz. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'e kültürle etkileşerek oluşmuş bir ürün olarak bakarken de aynı yanılgıya düşmektedir. Câbir Usfûr'un da ifade ettiği gibi, modern dilbilimsel araştırmaların Kur'ân-ı Kerîm'e hakim olması anlayışının, Kur'ân-ı Kerîm'in metafizik varlığını aslâ rahatsız etmeyeceğini iddia ederken de bu eğilimin izleri görülebilir.[14]

Ebû Zeyd, Büyük ölçüde Hûlî'nin tefsire bakışından etkilenmiştir. Örneğin Hûlî, Kur'ân tefsirinin şu üç aşamada gerçekleştiğini söyler: Birinci aşama, modern dilbilimin ulaştığı mevcut tüm verilerde tezahür eder. İkinci aşama; dînî, edebî ve kültürel metinlerin, okuyucu ile metnin okuma ameliyesinde ortaya çıkan hermenötik çabanın rol aldığı aşamadır. Son kısım ise, önceki iki aşamanın oluşumu, gelişimi ve ulaşacağı sonuçları etkileyen sosyolojik boyutun belirlenmesi ve bu verilerin okuma ameliyesinde kullanılması gayretidir. [15] İşte bu taksimin etkisi altında kalan Ebû Zeyd'e göre, dilsel bir metin olan Kur'ân-ı Kerîm'in şu altı unsur üzerine bina edilen bir "*olgu*" olması gerekir: "*Gönderen*"den "*alıcı*"ya, bir "*mesaj*"ı tebliğ etmek için belli bir "*bağlam*" ve "*şifre*" ile gönderilen bir metindir ki bu da ancak bir "*iletişim*" ile mümkündür. Ebû Zeyd'in bu tasnifi aslında yapısalcılıktan, özellikle de Jakopsen'in sisteminden alıntıdır.[16] Dolayısıyla "*anlam*", "*bağlam*"ın değişmesiyle değişkenlik arz edecektir; çünkü mesajın indiği ortam bugün yaşanılan ortam ile aynı değildir. "*Anlam*" geçmişte sıkışıp kalan değil bugün için bir şeyler ifade eden, etmesi gereken bir "*mesaj*"ı yakalama çabasıdır.[17] Ancak burada şu çok önemli soru bir problem olarak ortada durmaktadır: Yorumun doğruluğunu garanti eden ölçütler nelerdir?

Aslında Ebû Zeyd'in yapmaya çalıştığı şey de metafizik bir doğruyu yakalama çabası değil, vâkıa ile metni uzlaştırma ve metni yeni yorumlara açık hale getirebilme çabasıdır. Yorumun doğruluğu da bu çerçeve içerisinde geçerlidir. Oysa bu iddia, pratikte hiç de göründüğü gibi işlememektedir; çünkü hiçbir yorum çabası bu anlamda çağının sıkıntılarından, okuyucuya yüklediği ön anlamlardan ve yargılardan korunmuş değildir. Hiçbir çaba -hatta bilimsel tezler dahi-

[14] Usfûr, *Mefhûm*, s. 37-38.

[15] Emîn el-Hûlî, *Menâhicü Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1995, s. 233-241; *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (tr. Mevlüt Güngör), Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 76-94.

[16] Usfûr, *Mefhûm*, s. 39.

[17] Hristiyan yorum geleneğinde Yunan kökenli bir kelimeden türemiş olan "K*erygma: mesaj*" kavramı burada hatırlanmalıdır. Bu anlayışta Yeni Ahid'te Tanrısal Mesaj mevcuttur ve yorumcunun görevi bu mesajı yakalamaktır. Buna göre gerçek metin, aslında eldeki metnin gerisinde yatmaktadır. Mevcut nüsha, sadece bu gerçek nüshaya ulaşmanın bir aracıdır. Kavram bazen "preaching, didache (vaaz, kurtuluş müjdesi, müjde)" olarak da kullanılır. Yeni Ahit'te; göksel egemenliğin müjdesi (Matta 4: 23), kutsal egemenlik (Luka 9:11), kutsal söz (Resullerin İşleri 20: 32), gerçeğin bildirisi, kurtuluşun müjdesi (Efesoslulara 1: 13) gibi anlamlara gelir. Eberhard Simons, *"Kerygma", Encyclopedia of Theology* (Ed. Karl Rahner), Crossroad, New York, 1975, s. 797; *Harper's Bible Dictionary* (Ed. Paul J. Achtemeier), Harper and Row Publishers, San Francisco, 1985, s. 524; Charles L. Rice, *"Preaching",* The Encyclopedia of Religion (Editör: Mircae Eliade), I-XVI, Macmillan Publishing Company, Londra, 1983-1986, XI/494-501; Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir, 1993, s. 101.

ideolojik olmaktan kurtulamaz.[18] Dolayısıyla, İslâm'ın nesnel bir anlamını bulmak, bu anlayışa göre aslâ mümkün olmayacaktır; çünkü bilim her şeyin siyah-beyaz olduğu bir alan değildir. Tabiat bilimleri ve beşerî bilimlerin bilimselliğinin dahi tartışıldığı bir dünyada, nesnellikten bahsedilebilir mi?[19] O halde bu okuma önerisi, bugüne kadar söylenenlerden farklı bir teklif sunmamaktadır. Ebû Zeyd, savunduğu bu teziyle, bir kez daha şiddetle tenkit ettiği, geleneğin çizgisine gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde Zerkeşî'nin koymuş olduğu bir usûl kâidesine göre müfessirin, yorumun önüne geçebilecek tüm engellerden kalbini arındırması gerekir. Bu, metinle okuyucu arasındaki mesafeyi kapatma açısından son derece önemlidir. İşte metinle, metne çeşitli dönemlerde yüklenen anlamların aşılmasındaki bu çaba, yorum sosyolojisi [Krş. Bilgi sosyolojisi ve bilginin arkeolojisi.][20] ile ilgilidir.[21]

Mefhûmu'n-Nass'ta Ebû Zeyd, bilimsel bir esere yakışmayacak genellemelerde bulunur. Bunlar, bir kitapta çözümlenemeyecek kadar geniş ve birbirinden farklı problemler olabilmektedir. Örneğin resmî din anlayışından İsrail'le yapılan anlaşmalara, Kudüs'ün mevcut durumundan yemeğe düşen sinek hakkındaki hadîse kadar pek çok konuya temas etmiş ve çözümsüz bırakmıştır.[22] Kanaatimizce modernist söyleme sahip eserlerin azımsanamayacak bir kısmı, bu tenkidi hak etmektedir. Belki de bu tür yaklaşımlarda ve tutumlarda, çağın dayattığı ve üstesinden gelmenin imkansız olduğu düşünülen dağ gibi problemlere, sadece bir entelektüel tedirginliği ve hassasiyeti ile dikkat çekme gayreti etkili olmaktadır. Ancak bilim adamı hassasiyeti, ele alınan konuların daha detaylı bir şekilde analiz edilmesi sorumluluğunu omuzlara yüklemektedir. Nitekim Ebû Zeyd, meşhur sinek hadîsini reddedenlerle ilgili olarak bir çok salih (!) ilim adamının kıyâmetler kopardığını, ama Siyonizmin Kudüs'ü bugün için elde tutması karşısında kimsenin bir şey diyemediğini[23] söylediği satırlarda, bize göre aslâ bilimsel bir üsluba riayet etmemektedir. Bu tür ifadelere kitapta sıkça rastlamak mümkündür.

Ebu Zeyd, yapmış olduğu bazı alıntılarda da kimi zaman âdil davranmamaktadır. Örnek vermek gerekirse; Zerkeşî'den, *'Levh-i Mahfuz'daki Kur'ân-ı Kerîm harfleri'* hakkında rivâyet edilen haberleri ele alarak,[24] doğrudan İslam'ın kendisine yönelik eleştiriler getirmektedir. Oysa Zerkeşî bu rivâyetleri, eskilerin bildik metotlarına uygun olarak, yani herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, ansiklopedik bir tarzda kendilerine ulaşan her şeyi aktarma anlayışıyla kitabına almıştır. Hülâsa, bunlar kritize edilmeksizin nakledilmiş haberlerdir. Kaldı ki

[18] Hanefî, Mefhûm, s. 236.

[19] Nitekim bunu bir çok Batılı ilim adamı da bugün kabul etmektedir. Bk. Kılıç, *Nesnellik ve Öznellik Arasında Yorum*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara, 1996), s. 109.

[20] Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 10-11.

[21] Usfûr, *Mefhûm*, s. 40.

[22] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 20.

[23] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 20.

[24] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 42.

Zerkeşî bunları; "*bir kısım kimselerden*" rivâyet etmekle[25] çok sıhhatli olmadıklarını da zımnen ifade etmektedir zaten.

Burada son olarak, eserin bölümlerinin çok isabetli bir şekilde düzenlenmediğini de belirtmeliyiz. Mesela kitabın üçüncü bölümü olan "*Tahvîlu mefhûmi'n-nass ve vazîfetih*" kısmı tamamen bir tasavvuf konusu olup Tefsir Usûlü üzerine yapılan bir çalışmada eğreti bir konu gibi durmaktadır. Ayrıca bu konuya sadece Gazali'nin görüşlerinin esas alınması da doğru değildir.[26] Çünkü bölüm sonunda da görüleceği gibi, hüküm cümleleri sadece Gazali ile sınırlı kalmamakta, aynı zamanda genel bir eleştiriler bütününe dönüşmektedir.

B. TÜRKÇE ÇEVİRİYE DAİR ELEŞTİRLER VE ÖNERİLER

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Tefsir Usûlü sahasında orijinal tespitlere ve iddialı cümlelere sahip böyle bir eserin Türkçeye çevrilmiş olması takdire şayan bir durumdur. Ayrıca hemen şunu da eklemeliyiz ki tercüme, son derece başarılıdır. Ciddi bir gözle okunduğu zaman bu çevirinin ardında alın teri ve becerinin olduğu gözden kaçmayacaktır. Bu sebeple mütercimi tebrik ederiz. Aynı şekilde kitabın basımı konusunda da oldukça titiz davranıldığı hemen fark edilmektedir. Ancak her beşeri çabanın, elbette ki bir takım eksiklikleri olabilir. Dolayısıyla bizim eleştiri ve önerilerimiz, oldukça başarılı olduğuna inandığımız bu tercüme çalışmasına kişisel anlamda bir katkıda bulunmak amacıyla yapılan samimi tenkitler mesabesinde olup, kitabın ya da tercümenin değerini düşürme amacı taşımamaktadır.

Kanaatimizce gerek Ebu Zeyd, gerekse çevrilen kitabı hakkında girişte okuyucuya doyurucu bilgiler verilmiş olsaydı, kitap çok daha verimli olabilirdi; çünkü Ebu Zeyd hakkında, hem yaşadığı ülkede ve Arap dünyasında, hem de Batı dünyasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların, yargılayıcı bir gözle değil, tarafsız olarak Türk okuyucularına aktarılması faydalı olacaktı. Özellikle bu kitabın Ebu Zeyd'in en önemli eserlerinden biri olması ve Türkçeye çevrilen kapsamlı ilk eseri olması da bu bilginin verilmesini gerekli kılıyordu diye düşünüyoruz. Kaldı ki daha önce İmam Şafii ile ilgili Türkçeye çevrilen eseri de bir derleme içerisinde yayımlandığından, orada da hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir.

[25] Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Târihsiz., s. I/229.

[26] Hanefî, *Mefhûm*, s. 230.

Sanırım Gazali'nin Ebû Zeyd'in tenkitlerine malzeme olarak kullanılması, onun son derece maceralı geçen hayatından kaynaklanmaktadır. Bu, bilinçli bir seçimdir; çünkü Ebû Zeyd'e göre Gazali, sapla samanı birbirine karıştırmış olan marazî bir vâkıadır. Ömrü boyunca yapmış olduğu şey, sadece paradigmayı meşru gösterme çabasıdır. "*er-Radd ale'l-Bâtıniyye*"de Şîayı tam bir akılcı gözüyle tenkit eder ve aklın sultasını, İmamın sultasının karşısına diker. Fakat aynı Gazali, bu kitabın te'lifiyle kendisini görevlendiren Abbâsî halifesine yazdığı hitâbede, Şîanın imamlara verdiği vasıfların neredeyse tümünü halifeye verir. Ömrünün sonunda "*el-Munkiz*"de, o güne kadar yaptıklarının, Allah (c.c.)'nun rızasını gözetmek maksadıyla yapılmış şeyler olmadığını da söyler zaten. Bundan dolayı da kaçmaktan başka bir çare bulamamıştır. Ebû Zeyd'e göre bu bunalım, sadece bir entelektüelin değil koca bir ümmetin bunalımıdır. Bk. Ebû Zeyd, *Meşrûu'n-Nehda Beyne't-Tevfîk ve't-Telfîk*, el-Kâhire Dergisi, Sayı: 119, Kâhire, 1992, s. 28.

Kitabın adı üzerinde de biraz durmak gerekiyor; çünkü kitapta temel olarak nass kavramından değil, ki burada nass çok geniş anlamda kullanılmaktadır, daha ziyade nassı anlama biçimlerinden bahsedilmektedir. Yani bir anlamda söz konusu olan sadece '*mefhumu'n-nass*' değil aynı zamanda '*fehmu'n-nass*'tır. Madem ki Türkçe çeviride Arapça isim motamot dikkate alınmamıştır –çünkü Arapçası '*Mefhûmu'n-Nass, Dirâse fî Ulûmi'l-Kuran*' olan kitap Türkçeye '*İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*' şeklinde çevrilmiştir- o halde en azından kitabın bu içeriği dikkate alınarak bir başka isim düşünülmeliydi. Ayrıca Türkçe ismin ikinci kısmı Arapça aslın tam karşılığı olmadığı gibi, bize göre kitabın içeriği ile de örtüşmemektedir; çünkü müellif, İzutsu'ya benzer bir tarzda, senkronik bir inceleme yaparak vahiy hakkındaki anlayışları tespite çalışmaktadır. Dolayısıyla kitap, bu döneme dair bir anlayıştan ziyade o dönemin vahiy anlayışını yansıtma çabası içindedir. Ulûmu'l-Kuran hakkındaki temel referansları da bugüne ait olmayan klasik referanslardır. Bu tür bir isim, örneğin Ebu Zeyd'in diğer bir kitabı olan '*İşkâliyyâtü'l-Kırâe ve Âliyyâtü't-Te'vîl*' için uygun olabilirse de, bu kitabı için bizce uygun değildir. Hasılı bize göre çeviride yapılanın aksine, Arapça ismin ilk kısmı değiştirilmeli, ikinci kısım ise ya aynen korunmalı ya da içeriği daha güzel yansıtan bir başka isimle değiştirilmelidir. Ayrıca kitabın nas kavramına bakışı da çok net değildir. Ebu Zeyd nassı, *Nakdü'l-Hitâb ed-Dînî* adlı eserinde usûlcülerin anladığı tarzda ele alırken, *Mefhûmu'n-Nass*'ta, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet anlamında kullanmıştır.

Sayfa 43'te, '*vurgular bize aittir*' denilmekte, ancak kitapta herhangi bir vurguya rastlanmamaktadır. Muhtemelen italik yazılan kısımlar vurgu olarak kabul edilmektedir. Tek tırnak içerisine alınan teknik terimler ya da kısa alıntıların italik yazılması görünüm açısından daha güzel olacaktı. Ne var ki bu anlamda italik karakterler, neredeyse yok denecek kadar az kullanılmıştır. Ayrıca ara başlıklar da dahil, hemen hemen hiç bold karakter kullanılmadığı için, kitap ilk kez ele alındığında boğucu bir görünüm arz ediyor. Çok az yerde rastladığımız italik karakterler de bold yazılmadığı için -biraz da kitapta kullanılan yazı stilinden kaynaklanıyor olsa gerek- var olanlar da satırlar arasında kaybolup gitmektedir. Örneğin 346 ve 347. sayfalarda bu öneriler dikkate alınmış olsaydı, kitaba çok daha güzel bir görünüm kazandırılabilirdi. Aynı şekilde dizin içerisinde yer alan kelimelerde değişen isim öbekleri sadece ilk harf değil de ilk isimle birlikte kelimenin tamamı bold yazılacak olsaydı orada da güzel bir görüntü elde edilir ve aynı zamanda dizin daha kullanışlı hale gelirdi.

Kitapta kullanılan yazı karakteri, oldukça küçük puntolar kullanıldığından olsa gerek, özellikle dipnotlarda ve alıntılarda okuma noktasında güçlüğe sebep olmaktadır. Doğrusu üçte ikiye yakını alıntılardan oluşan bir kitapta bu sıkıntı kendisini daha fazla hissettirmektedir.

Kitapta tespit ettiğimiz yanlışlar ya da gözden kaçan hatalarla ilgili kişisel kanaatlerimizi de maddeler halinde sunuyoruz:

1. İmla

İmla konusunda özenli bir çalışma sergilendiği anlaşılıyorsa da, yer yer gözden kaçan, kimi zaman da ısrarla tekrarlanan bir takım hatalara rastlanmaktadır. Konuyla ilgili tespitlerimiz şunlardır:

Harmoni / Armoni s. 6.

Hakâ'iku't-tefsîr / Hakâiku't-tefsîr s. 284.

Ehl-i hâl ve akd / Ehlu'l-hall ve'l-akd s. 291.

Ayet meallerinin yazımında da standart bir yol takip edilmemiş, hatta çoğu zaman ayetler, birbirinden tümüyle farklı üsluplarda yazılmıştır. Örneğin kimi yerlerde çift tırnak içinde nakledilen ayetler, çoğu yerde tırnaksız yazılmıştır. Gerek tırnak içerisinde gerekse tırnaksız alıntılarda, nokta bazen ayet numaralarından sonra konurken kimi zaman da ayet numarasından önce konmuştur. (s.13, 14, 19, 20)

Ve nihayet resmi-dini medyayı… / ve nihayet resmi-dini medyayı… s. 42.

Özellikle 'ki', 'göre', 'de-da', 'ama-fakat', 'için', 'şüphesiz, kuşkusuz', 'dolayısıyla', 'göre', 'gibi' kelimelerinden sonra sık sık virgül konulmaktadır ki, bu durum okuyucu da bir bezginliğe sebep olmaktadır. Konuyla ilgili bir çok örnek tespit ettiğimizden, burada sadece bir kaçına işaret etmekle yetinecek ve kalanların sayfa numaralarını vereceğiz:

… topladığında on eder. Ki bunlar… /… topladığında on eder ki bunlar… s. 345; Zira, şu bir gerçektir ki, Kuran, gerek görmediği konularda… s. 99; Ancak şu da var ki, bu, aslâ salt… s. 185; …ele alındığını görürüz; ki, bu rüyanın gerçekleştiği, kıssanın… s. 275; … ifade ettiği değerdir; ki, bu da, anılan nitelikteki… s. 342; Dikkat et; ki, bir takım harikuladelikleri ve mucizeleri göresin. s. 349 ve ayrıca bk. 12, 19, 24, 71, 72, 79, 89, 90, 97, 98, 102, 104, 120, 129, 147, 156, 166, 193, 197, 204, 212, 216, 247, 265, 268, 285, 287, 288, 290, 301, 311, 317, 318, 322, 329, 331, 336.

… olduğuna göre, bu, fakihin, ayetin ihtiva ettiği… s. 213 ve ayrıca 88.

… kabul etse de, o, i'caz olgusunu… s. 185.

Kendine özgü bir tür, özel bir üslup olup, benzeri yoktur. s. 189.

Şüphesiz, bu ilişkileri, kimi zaman âmm, kimi zaman hâss, kimi zaman da akli, zihni, hissi veya varsayıma dayalı olur. s. 197-198; Hiç şüphesiz, bu, te'vil kelimesinin… s. 274 ve ayrıca 322, 353.

Bazıları, ona 'sifr' adını verin, dedi; fakat, Yahudilerin bu ismi kullanmasından ötürü… s. 176; Ama, inkar edenler, başka varlıkları… s. 203.

Bir yorumcu için, bu, aslâ müstağni kalamayacağı… s. 292; Başka bir ifadeyle, bu, araştırmanın konusu… s. 49; Diğer bir ifadeyle, bu, müfessirin, kendisi ile metin arasındaki… s. 198 ve ayrıca 109, 121, 125, 301.

… olmasından ötürü, 'Vahiy' ismi, bu isimlerin… s. 53; dolayısıyla, bu diğer duyulara zor gelmiş… s. 71; … idiyse de, o, Zeyd gibi aşırı… s. 88.

Çünkü bilindiği gibi, nüzul tertibi, Mushaf içi tilavet tertibinden farklıdır. s. 114; … anlaşılacağı gibi, bu ayet, Mekke müşrikleriyle… s. 155.

Burada değinmemiz gereken bir başka konu da, kanaatimizce Türkçe zevkini yansıtmayan bazı yazım prensipleridir. Örnek vermek gerekirse îmâ, icma, ihya gibi sonu hemze ile ya da ayın harfiyle biten kelimelerin tamamında, alışılmış üslubun dışına çıkılmış ve bu kelimelerde *îmâı, icmâı, ihyâı* şeklinde kulak tırmalayıcı bir kullanım benimsenmiştir. Malum olduğu üzere Türkçede, iki ünlü harfin yan yana gelmesi sadece kelime ortasında mümkündür. Bu türlü kelimeler de, *saat, şiir, şuur* gibi, istisna teşkil edecek kadar azdır. Ne var ki dilimize Arapçadan girmiş olan bazı kelimeler, *menşe'* ve *mebde'* gibi, çoğu zaman *menşei* ve *mebdei* şeklinde kullanılmakta; sonu ayın harfi ile biten *cami'* ve *mevzû'* gibi kelimeler de bazen *camii* ve *mevzuu*, bazen de *camisi* ve *mevzusu* şeklinde kullanılabilmektedir. Hatta bazı dil kitaplarında da bu duruma işaret edilmekte ve sonu ayın harfi ile biten bu kelimelerin örneğin *camii, mevzuu* şeklinde kullanımın daha doğru olduğu belirtilmektedir.[27] Ne var ki bu şekilde bir kaba ayırımın da doğru olmadığını düşünmekteyiz; çünkü bu kelimeler içerisinde sonu hemze ile bitenler (*menşe'* gibi), sonu ayın ile bitenler (*câmi'* gibi); sondaki hemzeden önce herhangi bir med harfi bulunanlar (*berî', imâ'* ve *ulemâ'* gibi) ve sondaki ayın harfinden önce herhangi bir med harfi bulunanlar (*icmâ', tabî'* ve *mevzû'* gibi) vardır. Dolayısıyla bu kelimelerin bir çoğunda henüz oturmuş bir kullanımın olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü bugün bu türden bir çok kelime, *tevazu, mütevazı, camî, icmâ, ulemâ, imâ* gibi, Arapça aslındaki ayın ya da kendinden önce med harfi bulunan hemzelerin okunmayarak bu seslerin sadece bir uzatma sesiyle ifade edildiği bir yapıya bürünmüştür. Hatta günlük dilde bu ifadeler yavaş yavaş bu uzatma seslerini de kaybetmektedir. Hülasa '*İslam ulemaının …, icmâa aykırı …, ihyâa yönelik …, îmâı bulunmaksızın …*' şeklindeki ifadelerin, Türk dili açısından ne kadar uygun bir kullanım olduğu tartışmaya açıktır. Kanaatimizce bugün bu kelimeler, '*İslam ulemasının …, icmâya aykırı …, ihyâya yönelik …, îmâsı bulunmaksızın …'* şeklinde kullanılmalıdır.

Bu gibi yerlerin dışındaki bazı virgül ve noktalı virgüllerin kullanımında da kimi zaman eksikliklere ya da fazlalıklara rastlanmaktadır:

Diğer taraftan, şiirde, şair ile dostu olan cin arasındaki iletişim, vasıtasız olduğundan, dini vahiy, vahyin sahibi (Allah) ile vahyin alıcıları (insanlar) arasındaki iletişim vasıtalarının çeşitliliği noktasında da şiirsel vahiyden ayrılır. s. 175.

Burada, müfessirin, yapmış olduğu bu yorumda, öncelikle, ayetin 'nüzûl sebebi'ne nasıl dayandığını, akabinden de [akabinde olmalı] müteşabih kavramı ile irtibatlandırmak için, surenin diğer kısmını, bu iniş sebebine -Uhud hâdisesine- dayanarak yeniden nasıl yorumladığını gözden kaçırmamamız gerekir. s. 201.

Nitekim Kuran metninin bu özelliği, 'Mekki-Medeni' çerçevesinde hem muhteva hem de dil ve oluşum düzeyinde, 'nasih-mensuh' konusu çerçevesinde de hükümlerin değişimi düzeyinde kendisini göstermiştir. s. 216. (Burada iki ana cümle arasına bir noktalı virgül konulabilir. Cümlenin bize göre şu şekilde çevrilmesi daha uygun olacaktır: Kuran metninin bu özelliği, hem muhteva hem de dil

[27] Ömer Asım Aksoy, *Dil Yanlışları*, TDK Yayınları, Ankara, 1980, s. 218-219.

ve oluşum düzeyinde '*Mekki-Medeni*' aracılığıyla kendisini gösterirken; '*nasih-mensuh*' çerçevesinde hükümlerin değişmesi noktasında tezahür eder).

Kuran'ın sırrı, özünün özü ve en öncelikli maksadı, insanları, mutlak kudret sahibi ve yüce olan Rabbe, yani dünya ve ahiretin Rabbine, göklerin, yerlerin, bu ikisi arasındakilerin ve toprağın altındakilerin yaratıcısına çağırmaktır. s. 301. (Burada da '*maksadı*' kelimesinden sonra bir noktalı virgül konulsaydı, zannediyoruz ki virgüller bu kadar bıktırıcı olmazdı).

Aksine ariflerde göklerin ve yerin melekutunu, onların yaratıcısının ve düzenleyicisinin azametini görmek için marifet kapılarının açılmasına yönelik isteğin, cinsel arzulardan, yiyecek ve giyeceklere olan arzudan çok daha fazla ve baskın olduğu inkar edilemez bir gerçektir. s. 337. (Burada '*yönelik isteğin*' ifadesinden sonra bir noktalı virgül konulsaydı herhangi bir problem kalmayacaktı).

İmlâ yanlışları içerisinde değinmek istediğimiz diğer iki konu da şudur:

1.1. Kitabın Bazı Sayfalarında Gözden Kaçan Kimi Yazım Hataları

... delalet ve anlamı açığa çakırmasını ... / ... delalet ve anlamı açığa çıkarmasını ... s. 139.

Şu halde kitap, kalpte gizli olanı açığa çıkarmaktır. s. 272. (Bu ifade metinde istişhad amaçlı kullanılan bir şiir gibi yazılmıştır. Oysa müellife ait bir yargıyı dile getirmektedir).

... es-sikâb fe esbaha / ... es-sikâb fe eshaba s. 279.

... açığa çıkarılamayan yönlerin açığa çıkarılaması ... / ... açığa çıkarılamayan yönlerin açığa çıkarılması ... s. 291.

Fıkıh alanında geçtiğimizde ... / Fıkıh alanına geçtiğimizde ... s. 333.

... Gazali'nin çelişik düşüncelerinden kaynaklan Kuran anlayışları ... / ... Gazali'nin çelişik düşüncelerinden kaynaklanan Kuran anlayışları ... s. 341.

Teâl ufâtihuke / Teâle ufâtihke s. 223

1.2. Eser ve Şahıs Adlarındaki Yazım Yanlışları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı eser ve müellif adları da yanlış yazılmıştır. Bunları da maddeler halinde veriyoruz.

Nazariyyât Havle'd-Dirâseti's-Semiyûtîkiyye ... / Nazariyyât Havle'd-Dirâseti's-Simyûtîkâ ... s. 41, 83. (Zaten Arapça yazım, mütercimin tercih ettiği okuma şekline imkan tanımamaktadır).

Dâru'l-yâse'l-Mısriyye / Dâru İlyâs el-Mısriyye s. 83. (Nitekim s. 41'de doğru yazılmıştır).

Dâru's-Sâdır / Dâru Sâdır s. 294.

Journal of Osaka Universty / Journal of Osaka University s. 343.

Seyzâ Kasım / Sîzâ Kasım s. 364.

İbn ed-Darîr, Fedâilü'l-Kuran adlı eserinde ... / İbnü'd-Durays, Fedâilü'l-Kuran adlı eserinde ... s. 167. (Gerek asıl metinde, gerekse Ebu Zeyd'in alıntıda bulunduğu İtkan metnin de bu isim İbnü'd-Durays olarak geçmektedir. Nitekim bu zat, *Fedâilu'l-Kuran ve Mâ Nezele mine'l-Kuran bi Mekke ve Mâ Nezele bi'l-*

Medîne adlı eserin sahibi, Abû Abdillah b. Eyyub ed-Durays er-Râzî'dir (V.204/906).[28]

Humeyd'e, bunun, Hz. Osman'ın Mushafları değiştirmesinden önce olduğunu söylemiştir. / Humeyde bunun, Hz. Osman'ın Mushafları değiştirmesinden önce olduğunu söylemiştir. s. 169.

O, Zeyd b. Amr el-Meğâfirî'den ... / O, Yezîd b. Amr el-Meâfirî'den ... s. 170. (Aynı isim asıl metin ve alıntıda bulunulan İtkan metninde de bu şekildedir. İtkan'ın Türkçe çevirisinde isim, el-Muğâfirî olarak geçmektedir.[29] Ancak bu zat, Yezîd b. Amr el-Meâfirî'dir.[30]

Yine Huseyn b. El-Menârî, en-Nâsih ve'l-Mensûh adlı eserinde ... / Yine Huseyn b. El-Münâdî en-Nâsih ve'l-Mensûh adlı eserinde ... s. 171. (Asıl metinde ve alıntıda bulunulan İtkân metninde bu şekilde yazılmış olan ismin doğrusu, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Cafer b. Muhammed İbnü'l-Münâdî'dir (V. 334/945).[31] Nitekim İtkan'ın Türkçe çevirisinde İbnü'l-Münâdî olarak düzeltilen isim,[32] alıntıda bulunulan diğer kaynak el-Burhân'da da İbnü'l-Münâdî olarak yazılmıştır.[33]

İbn Cerîr, Saîd b. Cubeyr'den yaptığı bir nakilde ... / İbn Cüreyc, Saîd b. Cübeyr'den yaptığı bir nakilde ... s. 223. (Mütercim bu isimle ilgili olarak dipnotta verdiği bilgide, İtkan'da İbn Cerîr olarak harekelendiğini, ancak Ebu Zeyd'in bunu İbn Cüreyh olarak kaydedildiğini ve kendisinin de İtkan'daki bu doğru yazıma itibar ettiğini söylemiştir. Ne var ki Ebu Zeyd'in İbn Cüreyh olarak yazdığı bu isim İtkan'da, mütercimin söylediği gibi İbn Cerîr değil, İbn Cüreyc şeklinde yazılmıştır.[34] İtkan'ın Türkçe çevirisinde de bu isim yanlış olarak İbn Cerîr şeklinde yazılmıştır.[35] Oysa bu rivayet İbn Cüreyc kanalıyla gelmiştir. Nitekim Taberî tefsirinde de rivayet bu kanalla aktarılmıştır).[36]

Nasır Hamid / Nasr Hamid s. 24.

2. Çeviri Yanlışları

Tercümede bize göre yanlış olan yerler ve bizim bu yerler için önerdiğimiz alternatifler de aşağıda, yine maddeler halinde verilmiştir:

Bu iki alimin karşı karşıya bulundukları tehdide yönelik direnç, Batılı Haçlı saldırıları karşısında ümmetin medeni birikiminin, düşünce ve kültürünün muhafa-

[28] Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1991, s. 207.

[29] Celaleddin es-Süyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi* (tr. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), I-II, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987,
s.II/69.

[30] Ahmed b. Abdillah el-Hazrecî, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl,* Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 4. Baskı, Beyrut, 1411H, s. 433.

[31] Turgut, *Tefsir Usûlü*, s. 143.

[32] Süyûtî, Kuran İlimleri Ansiklopedisi, s. 2/68.

[33] Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 2/37.

[34] Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kuran*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1973, s. 113.

[35] Süyûtî, Kuran İlimleri Ansiklopedisi, s. I/277.

[36] İbn Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kuran*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1992, s. VIII/316.

zasına matufdu. / Bu iki alimin karşı karşıya bulundukları tehdit, Batılı Haçlı saldırıları karşısında, ümmetin medeniyet birikimiyle düşünce ve kültürünün korunup korunamayacağı noktasındaydı. s. 32.[37]

İslam düşmanlarıyla birlikte en statükocu ve en gerici Arap kuruluşlarını destekleyip, bu kurumlardan para almada bir sakınca görmeyenler de yine bunlar değil mi? Halbuki onlar, aldıkları bu paraların, söz konusu kurumların İslam adı altında, daha doğrusu İslam'ı gerici bir şekilde yorumlamak suretiyle Müslümanlardan baskı yoluyla sömürdükleri mallar olduğunu pekala bilmektedirler. / Enen gerici olan ve İslam düşmanlarıyla en fazla münasebeti Arap kuruluşlarını destekleyip, bu kurumlardan para almada bir sakınca görmeyenler de yine bunlar değil midir? Halbuki onlar, aldıkları bu paraların, söz konusu kurumların İslam adı altında, daha doğrusu İslam'ı gerici bir şekilde yorumlamak suretiyle Müslümanlardan baskı yoluyla sömürdükleri mallar olduğunu pekala bilmektedirler. s. 43.[38]

Onun sorgulamalarını gündeme getiren bendeniz de, hiç şüphesiz onun ait olduğu toplumun bir bireyidir. / Muhammed'in sorgulamalarına benzer sorular soran bir insanın, mensubu bulunduğu toplumun realitesini yaşıyor olması gerekir. s. 91.[39]

Sahibimin (rabbî) Kureyş oğullarından biri olması benim için en büyük bahtiyarlıktır. / Kureyş oğullarından birinin bana liderlik yapması (yerubbenî) benim için kırmızı develere (حُمْرَ النَّعَم) sahip olmaktan daha sevindiricidir. s. 94.[40] (Bu şiirde istişhatta bulunulan kelime, isim olarak değil, fiil şeklinde kullanılmıştır ve bu nokta önemlidir).

Bundan dolayı kolay ezberlesin diye vahiy ona parça parça indirildi. Diğer peygamberlerin durumu Hz. Peygamber'den farklıdır; çünkü onlar, okuma ve yazma bilmiyorlar; dolayısıyla da vahiy toplu olarak indiğinde tamamını ezberleyebiliyorlardı. / Çünkü Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen bir ümmi idi. Hıfzetmesi kolay olsun diye Kuran ona, diğer peygamberlere [inenlerden] farklı olarak, parça parça indirilmiştir; çünkü eğer Peygamber okur yazar birisi olsaydı, topluca indirilmesi halinde [bile] Kuran'ı hıfzedebilirdi. s. 128.[41]

Alimler sahabenin "Bu ayet şu konuda indi…" şeklindeki sözlerinin, ayetin bizzat iniş sebebinin zikredildiği müsned haber kategorisine mi, yoksa tefsir rivayeti kategorisine mi girdiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buhari bunu Müsned haber kategorisine dahil ederken diğerleri bunu böyle yapmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ve daha başkalarının Müsned'i gibi müsnedlerin çoğu bu

37 كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي

38 أليس هؤلاء العلماء هم الذين يؤيدون أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفا مع أعداء الإسلام والمسلمين ولا يجدون غضاضة في الأخذ من أموالهم وهم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم "الإسلام" أو بالأحرى بالتفسير الرجعي للإسلام؟

39 فالإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه

40 لئن يربني رجل من قريش خير إلي من حمر النعم

41 فإنه عليه السلام كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، ففرق عليه ليبسر عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فإنه لو كان كاتبا قارئا فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل منجما

görüştedir. Fakat onların tamamı, ayetin iniş sebebinin zikredildiği bu tarz bir ifadeyi, müsned kategorisine dahil etmişlerdir. / Alimler sahabenin "Bu ayet şu konuda indi…" şeklindeki sözlerinin, ayetin bizzat iniş sebebinin zikredildiği müsned haberlere mi, yoksa müsned olmayan [mevkuf] bir tefsir rivayeti kategorisine mi girdiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buhari bunu Müsned haber kategorisine dahil ederken diğerleri bunu böyle yapmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ve daha başkalarının Müsned'i gibi müsnedlerin çoğu bu teknik kullanışı esas almıştır. Halbuki peşi sıra bir ayetin indiği bir sebebi ifade eden sahabe rivayetleri böyle olmayıp, tümü, söz konusu ulema tarafından müsned kabul edilmiştir.s.142.[42]

Bu ayırım alimler tarafından bilinmektedir. Fakat onlar, bu bilgilerini hiçbir zaman pratiğe yansıtmamışlar; aksine, şu sözlerle buna işaret etmekle yetinmişlerdir: / Bu ayırım alimler tarafından bilinmekteydi. Fakat onlar, bu bilgilerini her zaman pratiğe yansıtmamış, sadece şu sözlerle buna işaret etmişlerdir: s. 146.[43]

Karnını toprak doyurmak. / Gözünü toprak doyurmak. s. 169-170.[44] (Burada harfi tercümede ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Kaldı ki asıl metinde '*doyurmak*' değil, '*doldurmak*' kelimesi geçmektedir).

Sizden birinin içinin bütünüyle irin dolması, onun, şiirle dolmasından daha hayırlıdır. / Sizden birinin içinin kendisini bozacak kadar irinle dolması, şiirle dolmasından daha hayırlıdır. s. 177.[45] (Bu hadis rivayetinde kullanılan '*hattâ yeriyehû*' ifadesi, her ne kadar lügatte '*yağlanmak, iyice semirmek*' anlamlarına geliyorsa da, buradaki anlamı, '*bozmak, ifsat etm*ek'tir. Nitekim bir çok lügatte *V-R-Y* kökünden gelen fiilin bu anlamına, yukarıdaki hadisle istişhatta bulunularak işaret edilmektedir).

Allah'ın peygamberlerden almış olduğu, risaleti hasıl eden sözler de (ahd-i mîsâk) bu gurupta yer almıştır. / Bunlar içerisinde, Allah'ın, peygamberlerine yüklemiş olduğu risalet görevinin yanı sıra doğrudan terettüp eden görevler de vardır. s. 202.[46]

Bu, amellerin Allah'a sunulmasıdır. Kimin hesabını sunması çetin geçerse, o, azaba duçar olur. / Bu, amellerin Allah'a sunulmasıdır. Kim inceden inceye hesap vermeye başlarsa o, azaba duçar olmuş demektir. s. 223-224.[47] (Bu hadiste yer alan '*arz*' yani '*sunuş*' kelimesi, Türkçede '*görünme, ispat-ı vücut etm*e' gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla müminin oradan geçişi, yalnızca bir formalitedir; çünkü zaten müminlerin kitabı sağından verilecektir. Fakat bu durumda olma-

42 وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الأية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي نزلت لأجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند، فالبخارى يدخله في المسند وغيره لا يدخله فيه. وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره بخلاف ما إذا ذكر سببا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند.

43 وقد كان هذا الفارق معروفا للعلماء ولكنهم لم يطبقوها دائما، با اكتفوا بالإشارة إليه قائلين

44 ولا يملأ جوف ابن أدم إلا التراب

45 لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يرى خير له من أن يمتلئ شعرا

46 ومنها العهود التي حصلت بالرسالة، والتي أخذها الله على الرسول

47 فقال: ذلك العرض، ومن نوقس الحساب عذب

yan kişilerin karşı karşıya kalacakları durum, sadece bir ispat-ı vücut olmayacak, aksine bu kimseler detaylı bir şekilde sorgulanacaklardır. Dolayısıyla burada '*sunuşun çetin geçmesi*' söz konusu değildir. İkisi birbirinden farklı şeylerdir).

Yürüyenlerin arasında papuçlarımızın ayaklarımızı kaydırdığı o (çetin) anda Allah, Cafer dolayısıyla bizi mükafatlandırsın.

Bu durumda papuçlarımız bizden bıkmamışlardır. Şayet onların bizden çektiklerini analarımız çekseydi, bıkarlardı.

Halbuki o anneler bizi bağrına basmışlar ve bizi sıcacık odalarda ninnilemişlerdir. /

Yürüyenlerin arasında papuçlarımızın ayaklarımızı kaydırdığı ve ayaklarımızın da kaydığı o (çetin) günde, bize yaptıklarından ötürü Allah Cafer kabilesini mükafatlandırsın.

Onlar aslâ bizden usanmamışlardı. Şayet o kabilenin bizim yüzümüzden karşılaştığı sıkıntılarla analarımız karşılaşmış olsaydı, kuşkusuz annelerimiz dahi bizden bıkardı.

Halbuki onlar, bizi canları bilip, sıcak ve gölgelikli odalarda ağırladılar. s. 248.[48] (Bu şiirde söz konusu edilen, Cafer b. Kilâb'ın kendisi değil kabilesidir. Nitekim Ebu Zeyd'in de alıntıda bulunduğu Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz*'ında bu kısım, '*Benû Cafer: Cafer oğulları*' şeklindedir. Ancak aynı Ebu Zeyd'in kendisi de şiiri doğru istişhad etmemiştir.)[49]

Bu çalışmanın başında Arap-İslam medeniyetinin nas medeniyeti olduğu tezimiz doğru olduğuna göre, aynı şekilde onun bir 'tevil' (yorum) medeniyeti olduğunu söylememiz de doğru olur. / Bu çalışmanın başında Arap-İslam medeniyetinin nas medeniyeti olduğu şeklindeki tezimiz eğer doğru ise/doğru sayılacak olursa, aynı şekilde onun bir 'tevil' (yorum?) medeniyeti olduğunu söylememiz de doğru olur. s. 265.[50]

Hatta bunun da ötesinde, salih kulun (Hızır) ilim, salah ve takvasıyla çelişir nitelikte eylemlerden ibarettir. / Hatta bunun da ötesinde, salih kulun ilim, salah ve takvasıyla çelişir nitelikte eylemlerden ibarettir. s. 277. (Çünkü '*salih kul*'un Hızır olduğuna dair Kuran'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte taraftan ayetteki '*salih kul*'un bir melek olduğunu söyleyen pek çok müfessir vardır. Ancak bize göre esas hata, buraya müellife ait olmayan bir açıklamayı müellife aitmiş gibi eklemiş olmaktır).

İşte bu üçü, kırmızı yakuttur; çünkü onlar, kibrît-i ahmerin en önde yararlarıdır. Nitekim, yakutun da dereceleri vardır. Kimisi kırmızı, kimisi boz ... / İşte bu üç [sınıfın] karşılığı sırasıyla şöyledir: İlki kırmızı yakuttur ki, kibrît-i ahmerin de en

[48] جزى الله عنا جعفرا حين أزلقت – بنا نعلنا في الواطئين فزلت
أبوا أن يملونا ولو أن أمنا – تلاقي الذي لاقوه منا لملت
هم خلطونا بالنفوس وألجأوا – ألى حجرات أدفأت وأظلت

[49] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitabu Delâili'l-İ'câz*, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire, 1989, s. 158.

[50] إذا صح افتراضنا في مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هى حضارة النص يصح أيضا أن نقول إنها حضارة التأويل

faydalı olanı budur. Elhak yakutların da dereceleri vardır. Kimisi kırmızı, kimisi boz ... s. 301.[51]

Cennet halkının ekserisi aptaldır/ahmaktır. İlliyyûn ise, akıl sahibi olanlara aittir. / Cennet ehlinin çoğunluğu safdîl insanlardır. İnce kavrayış sahibi olanlarsa illiyyûn cennetindedir. s. 338, 339.[52] (Kanaatimizce bu hadis rivayetinin çevirisinde bir hata söz konusudur. '*Ebleh*' kelimesinin çoğulu olan '*belhâ*' ve '*bulh*' kelimeleri, Arap dilinde sadece '*ahmak, kafası çalışmayan, aptal, geri zekalı*' anlamlarına gelmez. Aynı zamanda '*içi dışı temiz, şeytanlık bilmeyen, cennetlik, Allahlık*' manalarına da gelmektedir. Zaten rivayetin geri kalan kısmında da bu anlama işaret vardır. Kaldı ki kendisinden alıntı yapılan Gazali'nin, yine aynı sayfalarda bu benzetmeyi, hiçbir şeyden habersiz oyun oynayan çocuklarla izah etmesi, aslında onun da rivayetteki manayı mütercimin anladığı gibi anlamadığını gösterir. Bu rivayetle ilgili olarak Sehâvî şunları söylemektedir: "*Beyhakî Şuab'da; Bezzâr ve Deylemî müsnedlerinde; Hilaî ise Fevâid'inde bu rivayeti nakletmiştir. Hepsi de Selâme b. Ravh b. Hâlid'den naklederler. Selâme şöyle demiştir: Akîl dedi ki; bize İbn Şihâb, Enes'den naklen şunu rivayet etti: Hz. Peygamber buyurdular ki; (Rivayeti nakleder). Doğrusu Selâme, hadis rivayeti açısından pek de sağlam bir ravi değildir. Ayrıca Akîl, Selâme'nin dedesinin babasından hadis işitmiş de değildir. Ancak Akîl bu rivayeti kitaplarına almış ve Efrâd'ında hadis olarak değerlendirmiştir. Kudâî ise bu rivayeti yine Akîl kanalıyla nakleden Yahya b. Eyyup'tan aktarır. Kencrûdiyyât'ta bu rivayet bize, Muhammed b. el-Alâ' el-Eylî tariki ile rivayet olunmuştur. O Yunus b. Yezid'den, o da Zührî'den nakletmiştir. Askerî der ki: "Doğrusu bu rivayetin Zührî kanalıyla rivayeti garîb bir rivayettir. Yunus'un rivayeti ise teknik anlamda çok daha garîbdir. Bu rivayetin bir başka kanaldan nakl edildiğini de bilmiyorum." Beyhakî'de bu hadis rivayetiyle ilgili destekleyici bir de şahit bulunmaktadır. Bu şahit; Mus'ab b. Mâhân Sevrî'den nakledilen, onun Muhammed b. el-Münkedir'den, onun da Akîl'den naklettiği bir rivayettir. Beyhakî bu rivayetin ardından; "Hadis bu senediyle münkerdir." der. Hadisin anlamıyla ilgili olarak Tüsterî'nin tefsirinde; "[İlahi aşktan] dolayı akıllarının, ne yapacağını bilemez hale düşerek, sadece Allah ile meşgul olduğu kimseler." yorumu yapılmıştır. Ebu Osman'dan nakledildiğine göre buradaki anlam; "Dünyalık işler hususunda çok fazla ileriyi düşünememesine karşın dini konularda fakih olan kimse"dir. Evzâî'ye göre de hadis; "Şerre karşı gözü kapalı ancak hayra karşı basiret sahibi olan kimseler"i anlatmaktadır.*"[53] Aclûnî'nin aktardığına göre "*bu hadisi Aliyyu'l-Kârî daha önce Mevzûât'ında zikretmişken, sonradan Tezkira'sında sahih olarak değerlendirmiştir. İbn Adiyy hadisi Münker kabul eder. Ayrıca hadis rivayetindeki; "İnce kavrayış sahibi olanlar ise illiyyûn cennetindedir" kısmının, Irâkî'nin de belirttiği gibi, hadisten olmadığı, Ahmed b. Ebi'l-Huvvârî'nin idracı olduğunu söyler. Kurtubî'nin en-Nihâye'de ifade ettiğine göre buradaki 'bulh' lafzı, kalpleri temiz olan*

51 وهذه الثلاثة هى الياقوة الأحمر فإنها أخص فوائد الكبريت الأحمر. وكما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر والأكهب والأصفر...

52 أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب

53 Muhammed Abdurahman es-Sehâvî, *el-Mekâsıdü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehera ale'l-Elsine*, I-II, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1985, s. 137.

ve insanlara karşı hüsnü zan besleyen kişileri anlatmaktadır; çünkü böyleleri, dünyalık işlerden bîhaberdirler. Bu yüzden dünyevî işleri çekip çeviremezler. Onlar ahirete yönelmişler ve kendilerini sadece ahiret işlerine adamışlardır. Bundan dolayı da cennet halkının çoğunluğundan olmayı hak etmişlerdir. Ancak akılsız anlamında kullanılan 'ebleh' kelimesi bu hadis rivayetinde kast edilmiş değildir."[54] Nitekim Zemahşerî bu kelimeyi izah ederken şunları anlatır: "*Şeytanlıktan, kötü ve çirkin işlerden uzak olan ve kalpleri temiz olan kişilerdir ki, aslında akıllı olanlar da böyle kimselerdir. Nitekim Temir b. Tevleb'den şu şiir nakledilmiştir: 'Beni sırlarına muttali kılan, her şeye eğilimli saf bir kız çocuğuyla (tıfletun belhâ) bir süre oyalandım.' Va'zu nasihat konularında kaleme aldığım Makâmât adlı eserde salihlerin sıfatıyla ilgili olarak şunlar yer alır: 'Zayıftırlar, yumuşak başlıdırlar, ne var ki, söz konusu hak olunca ne müsamaha gösterirler ne de işin şeytanlığına kaçarlar. İyiyi kötüyü seçemezler, ancak onların hakikat konusundaki derinlikleri, ince kavrayış sahibi akıllıların dahi çok çok üzerindedir.*'"[55] Dolayısıyla bu kelimeyi Türkçede '*aptal, ahmak*' gibi ifadelerle karşılamak -tabi ki bu hadis rivayeti özelinde- kanaatimizce şık değildir).

2.1. Çeviride Yer Alan Ayet Metinlerinde Yer Alan Bazı Düşük Cümleler ve Hatalı Mealler

"Onun sınırsız şanını yücelt! (3 Âli İmrân 41)" s. 55. / "Onu sabah akşam tesbih et!"

"Ey Harun'un kız kardeşi! Ne baban kötü bir kişi, ne de annen iffetsiz bir kadındı ... (19 Meryem 27-29)" s. 55. / "Ey Harun'un kız kardeşi! Ne baban kötü bir adamdı, ne de annen iffetsiz bir kadın …"

"Sana ayın evrelerini soruyorlar. De ki ... (2 Bakara 189)" s. 211. / "Sana hilallerin mahiyetini sorarlar. De ki ..." (Burada evrelerin kendisi değil, mahiyeti sorulmaktadır. '*an*' harf-i cerri de bunu ifade etmek için gelmiştir. Ayetin devamında hilallerin evrelerinin ne anlama geldiğinden bahsetmesi de, mahiyet üzerinde duran kıt akıllı sual sahiplerine, bir peygambere sorulması gereken sorunun bu olmadığını ifade etmek içindir. aslında Peygamber'e, hilallerin dini pratikte ne şekilde istifade edildiğini sormaları gerekirken onlar, peygamberlikle hiç ilgisi olmayan bir konuda cevap aramaktadırlar).

"O'nun gibi hiçbir şey yoktur (42 Şûrâ 11)." s. 302. / "O'na benzer hiçbir şey yoktur" ya da; "Hiçbir şey O'na benzemez." (Çünkü bu ayette herhangi bir denklikten ya da mukayeseden bahsedilmemekte, O'na denk bir varlık zaten olmadığı gibi, bir benzeri de bulunmamaktadır).

"Onu fizyolojik olarak şekillendirdim ve ona ruhumdan üfledim. (38 Sa'd 72)" s. 306. / "Ona suret verip ..." ya da; "Onu biçimlendirip ..." (Çünkü bu ayetin alıntılandığı metin, Gazali'nin *Cevâhiru'l-Kuran* adlı eseridir. Dolayısıyla '*fizyolojik*' ifadesi böylesi bir metinde nahoş durmaktadır. Öte yandan söz konusu ayette anlatılmak istenen '*tesviye/şekil verme*'nin '*fizyolojik*' olduğunu söyleyebilmek için

[54] el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ' ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İştehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, Haleb-Dâru't-Türâs, Kâhire, Tarihsiz, s. I/164.

[55] Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. I/128.

elimizde kesin bir kanıt yoktur. Kaldı ki ilgili alıntının devamında Gazali'nin söz konusu '*tesviye*' sürecinde vuku bulan hadisatın künhüne varılamayacağını söylemiş olması da, aslında mütercimin tercihine benzer bir yorumun bize göre önünü kesmektedir).

2.2. Kavram Çevirileri

Ebu Zeyd'in, bazıları kendine özgü bir çok kavramı kullanmakta olduğunu daha önceki okumalarımızdan biliyoruz. Müellif bu kitabında da benzer kavramlara müracaat etmiştir. Ne var ki bu terimlerden bir kısmı çeviride, kanaatimizce farklı içeriklere sahip terimlerle ifade edilmiştir. Konuyla ilgili tespitlerimiz ve önerilerimiz de şu şekildedir:

Sayfa 11'de '*tasvîrî ve temsîlî*' kavramları, parantez içerisinde '*anlatısal ve şiirsel*' olarak çevrilmiştir. Bu açıklamanın müellife mi, yoksa mütercime mi ait olduğu belli değildir. Kitabın Türkçe baskısı için yazılmış bir sunuş olduğundan, maalesef müellife ait bu metnin Arap'çasına sahip değiliz. Ayrıca çeviri metinde mütercime ait açıklamaların herhangi bir standarda sahip olmayışı da bunu tespit etmeyi imkansız kılmaktadır. Her halükârda bize göre bu iki kavram -mutlaka Türkçede ifade edilecekse- '*anlatısal ve şiirsel*' kelimeleriyle ifade edilmemeli, '*deskriptif/pitoresk ve analojik*' denilmelidir.

Savunmacı ya da tasdikçi bir karakter / Apolojetik bir tabiat s. 18.

Metnin etkin (îcâbî) rolü / Metnin müspet/olumlu/pozitif/yapıcı rolü s. 26.

Aynı şekilde '*selbî*' kelimesinin '*pasif*' ifadesi ile karşılanması (s. 48) bizce doğru değildir; çünkü selbilikte sadece pasif bir direniş yoktur. Her ne kadar pasif direniş de neticede bir direnişi anlatıyorsa da, bizce '*selbî*' kelimesi daha güçlü bir tepkiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavramı '*negativizm*' ile karşılamak daha uygundur.

Sayfa 33'teki '*fonksiyonel sapma' (et-tehavvul el-vazîfî)* terimi de bize göre doğru değildir; çünkü '*tehavvul*' bir sapmayı değil, '*dönüşüm*'ü, '*bir halden başka bir hale geçiş*'i ifade etmektedir ki, bu olumlu da olabilir. Sapma kelimesindeki olumsuz tema, bizce '*tehavvul*' kelimesine yüklenmemelidir.

Eski Mısır medeniyetinin '*ahiret*' … *medeniyeti* olduğu… s. 29. ('*Ahiret*' kavramı İslami çağrışımları olan bir kavramdır. Dolayısıyla böyle bir bağlamda kullanılması doğru değildir. Nitekim Mısır medeniyeti söz konusu olduğunda bu durumu ifade etmek için genellikle '*ölüm ötesi*' denilmektedir. Aynı hassasiyete Arap dilinde yazılan eserlerde de rastlanmaktadır. Zaten elimizdeki kitabın Arapçasında da '*ahiret*' değil '*mâ ba'de'l-mevt*' kavramı kullanılmıştır).

'*İnfitâh*' kelimesi çeviride '*globalleşme*' ile karşılanmıştır ki, doğru değildir. Bize göre '*açılım*' ifadesi daha uygundur. s. 43.

44 numaralı sayfada kullanılan '*İslam düşüncesi*' ifadesi, '*İslam'ın görüşü*' şeklinde düzeltilmelidir.

'*İdeolojik angajman' (et-teşvîş el-aydiyûlûciyya)* s. 46, 50. (Bu ifade bizce '*ideolojik şaşırtmaca/aldatmaca* ya da biraz daha kelimenin anlamlarını zorlamak suretiyle (çünkü teşvîş kelimesi tef'îl babındandır) *ideolojik şaşkınlık/bulanıklık/kafa karışıklığı'* şeklinde çevrilmelidir; çünkü angajman, '*söz veya yazı ile bağlanma,*

bağlantı' anlamlarına gelmektedir. Oysa mezkur yerlerde, herhangi bir angajmandan değil tam tersine bir şaşkınlık ve karışıklık durumundan bahsedilmektedir. Ayrıca '*angaje olmak*' (tahte seytaratihi) kelimesi sayfa 74'te yanlış yerde kullanılmıştır; çünkü angaje olmak, aynı zamanda gönüllü bir katılımı da ifade eder. Oysa mezkur sayfada '*esir olmak, mahkum olmak*' gibi bir mana mevcuttur).

Sayfa 76 ve 276'da anlatılan kıssalarda yer alan '*rüyaların tevili*', çevirideki şekliyle, sadece bir yorum niteliği taşımamaktadır. Aksine '*herhangi bir şeyin hakikatini, aslını, akıbetini ifade etmek*' anlamındaki tevildir. Dolayısıyla bu olayların anlatıldığı yerlerde '*rüyanın tevili*'nden maksat, bazen bir '*tabir*'den ibaret iken, bazen de '*rüyanın ne şekilde tezahür edeceğini bildirmek*' anlamındadır. Zaten kitabın bir başka sayfasında (s. 327) mütercim, tevil kelimesinin bu anlamıyla çevirmiştir.

Sayfa 96'da, "Zira fasılalar, 1. ve 2. ayetlerde kâf; 3., 4. ve 5. ayetlerde ise mîm'dir." denilmektedir. Oysa buralarda anlatılmak istenen '*fâsıla*' değil, '*harfu'l-fâsıla*'dır. Aynı şey 205 ve 208'deki kullanımlar için de geçerlidir.

Sayfa 109'da, 'Rivayetler arasını *uzlaştırma* yöntemi' olarak çevrilen kısımdaki '*uzlaştırma' (telfîk)* kavramı da bize göre uygun değildir. Zaten '*uzlaştırma*' kelimesinin Arapçada karşılığı '*et-tevfîkiyye*'dir. Oysa buradaki kavram, '*et-telfîkiyye*' olup, bize göre rasgele bir uzlaştırmayı anlatmamaktadır. Her ne kadar usûl kitaplarında rivayetler arasını uzlaştırma çabalarından bahsedilse de, bu kelimenin kullanıldığı yerlerde bizce '*senkretik/sinkretik*' kavramı daha uygun bir karşılık olacaktır; çünkü bu kelimede sıradan bir uzlaştırmadan çok daha fazlası söz konusu edilmektedir. Böylesi bir bağlamda uzlaştırma, birbirine yakın cinsler ya da türler arasında bir mukayese sonucu ortaya konulan çabaları ifade eder. Oysa telfîkiyye, birbiriyle ilgisi olmayan, ilgisi olsa da bu ilginin karşılıklı epistemolojik alanlara ve düzeylere saygı gösteren ve bu düzeylerin bir arada mütalaa edilemeyeceği iki farklı sahayı birbirine *karıştırmak/katıştırmak* anlamına gelmektedir. Bir bakıma '*elmalarla armutları birbirine karıştırmak*', '*nevzuhur bir şey icat etmek*' anlamındadır. Müellifin, Kuran ilimlerinde sebeb-i nüzul rivayetlerindeki farklılıkları gerekçelendirme adına sarf edilen çabaları zorlama çabalar olarak değerlendirmesi de bizce söz konusu kelimeyi bu anlamda kullandığını göstermektedir.

Sayfa 110'da "… Mutezile, Şia ve filozofların temsil ettiği eğilimler, '*sapık eğilimler*' olarak algılanmış …" denilmektedir. Sayfa 311'deki alıntıda ise, "İbn Arabi'nin temsil ettiği bozuk eğilimli '*felsefi tasavvuf*' başta olmak üzere…" ifadesinde '*bozuk*' kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime (munharif), her ne kadar '*sapık*' ifadesi ile karşılanabilirse de, bizce Dinler Tarihi literatüründeki '*heretik, sapkın veya heterodoks*' kavramları ile karşılanması daha şık olacaktır.

Sayfa 186'da kullanılan … edebî '*tarz*'dır, ifadesi de bizce yanlıştır; çünkü burada, '*yöntem ya da üslup*'tan değil, bir '*tür*'den bahsedilmektedir. Kategorik açıdan '*cins*'in altı olan '*tür*' kavramı, buraya daha uygun düşmektedir. Nitekim kitabın Arapça aslında, söylediğimizi destekler şekilde tarz kavramına işaret etmek üzere '*üslûb*' kelimesi kullanılırken tür kavramına işaret etmek için '*nev*" terimi kullanılmıştır. Mütercim de zaten bir sayfa sonra tür kelimesini yerli yerinde kullanmıştır.

Aynı şekilde sayfa 187'de tırnak içerisinde alıntılanan '*kategori*' kavramı da bizce doğru kullanılmamıştır; çünkü söz konusu kelime teknik bir terim olup Mantıkta bir başka tasnif alanında kullanılmaktadır. Burada kullanılması gereken kavram ise '*cins*'tir.

Sayfa 195'te *"îkâ"* kelimesinin karşılığı olarak verilen '*dokunaklılık*' kelimesi bizce yer aldığı bağlama uygun değildir. Her ne kadar kelime '*tesir, etki*' manalarını taşıyorsa da, zaman zaman '*ritm*' anlamında da kullanılmaktadır. Sanıyoruz burada '*ritim/ahenk*' daha uygun bir karşılık olacaktır. Nitekim aynı sayfada söz konusu kelime '*ses uyumu*' olarak da karşılanmıştır. Öte yandan sayfada yer alan '*tını' (nağme)* kelimesi de bizce '*melodi*' olmalıdır.

Sayfa 203'te '*genel konum*' olarak karşılanan '*el-mevkifu'l-âm*' ifadesi de kanaatimizce uygun değildir. Bunun yerine '*genel tema*' denilse daha uygun olur kanaatindeyiz; çünkü terkibin geçtiği bağlam da Mâide suresinin son kısmının '*genel tema*'sından bahsetmektedir.

Sayfa 205'te yer alan '*tekâbül' (birebir karşılama)* ifadesi de doğru değildir; çünkü bu kelime belağatta sıradan bir karşılamadan daha fazlasını ifade etmektedir. Bizce kelime belağat ilmindeki kullanımıyla '*mukâbele sanatı*' şeklinde çevrilmelidir.

Sayfa 206'daki '*tematik*' kelimesi de yanlış çevrilmiştir. Her ne kadar mütercim kelimenin (*el-mevdûiyye*), literal anlamlarından bir tanesine itibar etmişse de, özellikle tırnak içerisine alındıktan sonra bu ifadenin teknik karşılığı '*nesnellik/objektivizm*'dir. Zaten kelimenin geçtiği bağlam olan; "Bu, söz konusu ilişkilerin, okuyucu ve yorumcunun aklını işletmesinden bağımsız '*tematik*' ilişkiler olduğu anlamına gelmez. Aksine bunlar da, okuma faaliyeti esnasında okuyucunun metinle olan diyalektiğinden kaynaklanan ilişkilerdir." cümlesinde '*tematik ilişkiler*'den değil, tam anlamıyla '*nesnel ilişkiler*'den bahsedilmektedir.

Sayfa 322'deki '*şehadet alemi (nesneler dünyası)*' ifadesi de bizce doğru değildir; çünkü burada anlatılmak istenen şey nesnelerin varlığı değil, beşeri algıların bunlara yönelişi ve kavrayışıdır. Dolayısıyla burada duyulara konu olabilen şeylerden bahsedildiği için '*duyular alemi*' demek bizce daha doğrudur.

2.3. Çeviride Hatalı olduğunu Düşündüğümüz Bazı Türkçe Karşılıklar

Nedretu'n-Nusûs kelimesi, '*nasların sınırlılığı*' olarak çevrilmiştir. s. 6, 221. Oysa '*sınırlılık; sınırı olan, başı sonu belli olan*' gibi anlamlara gelmektedir. Zaten bu sebeple karşıtı olan sınırsız kelimesi; '*uçsuz bucaksız, sonsuz, ölçüsüz*' anlamlarını taşır. Hal böyle olunca '*nasların sınırlılığı*' ifadesi, ilk elde anlaşılan manadan ziyade lazimi bir anlam taşıyor gibidir. Bunun yerine, '*nas formundaki metinlerin sınırlı sayıda oluşu/nadir oluşu/az bulunurluğu/azlığı/sayıca az oluşu*' demenin daha uygun olacağını düşünüyoruz; çünkü burada bahis konusu edilen şey *sınırlılık* ya da *sınırsızlık* değil, *azlık* ya da *çokluk*tur.

Yanlış kullanıldığını düşündüğümüz bir başka kelime de '*perspektif*' kelimesidir. s. 42, 185, 277, 278; çünkü kullanıldıkları yerlerde bu kelimeler daha çok bir *bakış açısı*nı ya da *ufku* ifade etmektedirler. Oysa pesrpektif kelimesi, objeye bakan öznenin durumunu anlatmaktan çok bizatihi nesnenin kendisinin duruş

biçimiyle ilgili bir belirlemedir. Mezkur sayfalarda bu kelimenin öznenin durumunu anlatmak için kullanılması uygun değildir.

Dilimizde aşina olmadığımız kelimelerden birisi de '*koşulsal*' kelimesidir. s. 15. Bunun yerine, '*şart niteliği taşıyan*', şeklinde bir ifade daha uygundur.

17. sayfada kullanılan '*montaj kuralı'* ifadesinin de yerinde olmadığını düşünmekteyiz; çünkü bilim dilinde bu isimle anılan bir kuralın varlığından haberdar değiliz. Dolayısıyla bunun yerine '*montaj usûlü*' ifadesinin daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

96. sayfada yer alan, '*seviyesiz metinler*' ifadesini de doğru bulmuyoruz; çünkü burada bahse konu olan metinler, Kuran ayarına ulaşamamış Arap dili metinleridir. Her ne kadar Arapça aslında '*en-nusûs er-radî̂e*' olarak ifade edilmişse de, bu kelime yine aynı yer ve aynı paragraftaki '*en-nusûs el-mumtâze*' kelimesinin mukabilinde kullanılmış olup '*radîe*'de var olan olumsuz manalar kastedilmemiştir. Nitekim müellif bu anlamda bir kullanıma gitmediğini bir başka yerde '*en-nusûs zâtu'l-musteva'l-ednâ*' ve '*el-kelâm el-âdî –kelâmu'l-beşer-*' demekle izhar etmiş ve mütercim de bu ifadeleri, '*düşük düzeydeki metinler*' (s. 137) ve '*sıradan metinler*' (s. 208) şeklinde karşılamıştır. (s. 137) Bizce de, '*sıradan/basit/harc-ı alem metinler*' ifadesi daha uygun bir karşılık olacaktır.

'*Kısas ve diyetin meşru kabul edilişi*' (s.155) ifadesi de tam olarak manayı ifade etmemektedir; çünkü burada kast edilen şey bir meşruiyet değil, '*kısas ve diyetin bir emir olarak indirilişi*'dir.

'*Diyalektiksel ilişki*' (s. 210) ifadesi de bizce doğru değildir; çünkü diyalektik kelimesi zaten mensubiyet bildirmektedir. Kaldı ki Arapça metinde kelime '*diyalekt/diyalektik ilişki*' anlamındaki '*cedeliyye*' ya da '*ilmu'l-cedel*' şeklinde değil, kelimenin isim hali olan '*diyalekt*' anlamındaki '*cedel*' kelimesi ile kullanılmıştır. s. 171.

Sayfa 259'da, '*ifadeler arasında bir art ardalık sağlar*' denilmektedir. Kanaatimizce bu kavram Türkçede '*ardışıklık*' kelimesiyle karşılanmalıdır.

3. Türkçe ifade bozuklukları

Bir çok yerde Türkçe açısından ifade bozukluklarına rastlamak mümkündür. Bu hatalardan pek çoğu da, tabiri caizse *çeviri kokan sözler*[56] olarak öne çıkmaktadır. Konuyla ilgili örnekler ve kendi önerilerimiz aşağıda verilmiştir:

Kuran'ın Anlam ve İşlevinde Gerçekleştirilen Dönüşüm. / Kuran'ın Anlam ve İşlevinde Gerçekleşen/Yaşanan Dönüşüm. s. 6.

Kendilerine ilk kez Kuran dinletilen kimseler ... / Kuran'ı ilk kez dinleyenler ... s. 11. (Burada Arap dil mantığına uygun olsa da Türkçede aynı şekilde karşılamanın mümkün olmadığı bir yapı ile karşı karşıyayız).

Dinî açıdan ister böyle algılansın, ister algılanmasın, Kuran ... / Dinî açıdan ister böyle algılansın, ister başka türlü, Kuran ... / Dinî açıdan böyle algılansın, ya da algılanmasın, Kuran ... s. 31.

[56] Aksoy, *Dil Yanlışları*, s. 155.

... geleneğimizi dağılıp yok olmaktan korumak değildir. / ... geleneğimizi dağılıp yok olmaktan kurtarmak değildir. s. 34.

... fakat neticede her ikisi de ilk fikirlerinden doğmuş olan yenilik akımlarına karşı çıkan birer bağnaz ve gerici olmuştur. / ... fakat neticede her ikisi de, ilk dönem fikirlerinin ürünü olan yenilikçi akımlara karşı çıkan birer bağnaz ve gerici oluvermişlerdir. s. 39.

Levh-i Mahfuz'da herhangi bir önceki mevcudiyetlerinin olduğuna bakmaksızın ... / Levh-i Mahfuz'da kadim bir varlığa sahip olup olmadıklarına bakmaksızın ... s. 49.

Gerek Zerkeşî ve gerekse Suyûtî ... / Gerek Zerkeşî gerekse Süyûtî ... s. 53.

Bu ayette "Biz" (…nâ) mütekellim zamiri ile ifade edilen ve kendisinden bahsedilen kişi, 96. Alak suresinin "Rabbinin adıyla oku!" şeklindeki ilk ayetlerinde zikredilen kişidir. / Bu ayette 'Biz' (…nâ) mütekellim zamiri ile ifade edilen konuşucu, 96. Alak suresinin 'Rabbinin adıyla oku!' şeklindeki ilk ayetlerinde zikredilen zatın ta kendisidir. s. 64.

Kendisine aktarılanı anlayıp iyice anlayıncaya kadar ... / Kendisine aktarılanı tam manasıyla anlayıncaya kadar ... s. 71.

Vahiy, kimi zaman çıngırak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olanıdır. Söylediklerini kavradıktan sonra, o benden ayrılır. / Vahiy, kimi zaman çıngırak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olanıdır. Söylediklerini kavradıktan sonra, *bu ses* benden uzaklaşır/artık işitilmez olur/kaybolur. s. 71.

Ruhun rüyadaki bu *bilgilenmesi/aydınlanması* ... / Ruhun rüyadaki bu *bilgilenişi/aydınlanışı* ... s. 75.

Hummaya yakalanan kimse gibi iliklerine kadar donmuştur. / Hummaya yakalanan kimse gibi iliklerine kadar titremiştir. s. 98.

Hz. Peygamber'in uğrunda da her şeyi feda edecekleri üzerine ona bağlılık yemini (bî'at) etmişlerdi. / … uğruna her şeyi feda edeceklerine dair Hz. Peygamber'e bağlılık yemini de (bey'at) etmişlerdi. s. 104. (Şunu da belirtelim ki, Hz. ve diğer tüm saygı ifadeleri, mütercim tarafından konmuştur).

Azarlama ve kınama amacıyla bu ifade tekrar etmiştir. / Azarlama ve kınama amacıyla bu ifade tekrar edilmiştir. s. 105.

Hz. Peygamber'e yönelik bir nevi edep dersidir (te'dîb). / Hz. Peygamber'e kınama üslubunda (uyarı yollu) yapılmış bir ikaz mahiyetindedir. s. 114.

Lafzın iki anlama muhtemel olması durumunda ... / lafzın iki anlama da açık olması durumunda/lafzın her iki anlamı da içermesi durumunda ... s. 115.

Şurası muhakkak ki, olaylar sonsuzdur ... / Şurası muhakkaktır ki, olaylar sonsuzdur ... s. 134. ('*Gerçek ki, muhakkak ki*' türünden oldukça fazla örneğe rastlamak mümkündür).

Bunun nedeni, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilmesi ve meseleye bu açıdan yaklaşmasıdır. / Bunun nedeni, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilmesi ve meseleye bu açıdan yaklaşılmasıdır. s. 134.

Burada, üzerinde ihtilaf edilen tilavetin neshi meselesindeki sebebin açıklamasına dair bir işaret vardır. / Burada, tartışmalara yol açan, '*tilavetin neshi*' meselesindeki *sebeb*in ne olduğuna dair bir işaret vardır. s. 167.

... istinsah ettikleri Mushaflardan bir tane gönderdi ve tek sahife şeklinde olsun, Mushaf şeklinde olsun, diğer bütün Kuran metinlerinin yakılmasını emretti. / ... istinsah ettikleri Mushaflardan birer tane gönderdi ve sahife ya da Mushaf şeklindeki diğer tüm Kuran metinlerinin de yakılmasını emretti. s. 171.

Zira dile ezelilik ve tevkifilik perspektifinden bakmak ... / "Zira dile, ezelilik ve tevkifilik perspektifini dikkate alarak bakmak" ya da "Zira dile, ezelilik ve tevkifilik açısından bakmak ..." s. 185.

Nabiğa korkutma; Zuheyr de öğüt verme konusunda birer darb-ı mesel olmuştur. / Nabiğa korkutma; Züheyr de öğüt verme konusunda birer darb-ı mesel haline gelmiştir. s. 187.

İ'caz Kuran'ın te'lif ve nazım şeklindedir / İ'caz Kuran'ın te'lif ve nazmındadır ya da te'lif ve nazmında gerçekleşmiştir s. 187

İ'caza delil kılınamayacağı ... / İ'cazın delili olarak gösterilemeyeceği ... s. 188.

Kişi her ne kadar istese de benzerini yerine getiremez. / Kişi ne kadar isterse istesin, yine de onun bir benzerini ortaya koyamaz. s. 189.

... topluca indirildiği şekildeki gibi okur. / ... topluca indirildiği şekliyle ya da (sadece '*gibi*') okur. s. 196.

Onlar doğru yola hidayeti istediklerinde ... / Onlar doğru yola ermeyi (ya da '*doğru yola ulaştırmasını*') istediklerinde ... s. 200.

Bundan sonra Hz. Nuh'un zikrine geçilmesi ... / Bundan sonra Hz. Nuh'a geçilmesi ... s. 210.

Bu yaptığın tekellüf ve zorlamadır. / Bu yaptığın bir zorlamadır/lüzumsuzluktur. s. 222.

Bazı kimselerin Hz. Peygamber'in döneminden uzun bir süre sonra ... / Bazı kimselerin, Peygamber döneminden çok sonra/asr-ı saadetten çok sonra ... s. 235.

Keza, ayeti, övme ya da yermeye yönelik bir haber içermesi durumunda da, hem söz konusu şahsı hem de onun durumunda olanları kapsar. / Keza ayet, övme ya da yermeye yönelik bir haber içermesi durumunda da, hem söz konusu şahsı hem de onun durumunda olanları kapsar. s. 239.

Haccda kadınla ilişkiye girmek / Hacda kadınlarla ilişkide bulunmak s. 243.

İşte bu nükteyi yakalayabilmenin tek yolu mef'ulu hazfetmektir; ki bunu iyi anlayasın. / Şunu da aklından çıkarma ki bu inceliği ve nükteyi yakalamanın tek yolu, mef'ulu hazfetmekten geçer. s. 249.

... anlama konusunda çok daha şanslı bulunan sahabeden ... / ... anlama konusunda çok daha şanslı olan sahabeden ... s. 267.

El-i'tiyâl kelimesi de '*ıslah etmek*' ve '*güzel bakmak*' demektir. / *El-i'tiyâl* kelimesi de '*ıslah etmek*', '*idare etmek*' anlamlarına gelir. s. 279.

'Arapların dilleri sebebiyle bildiği' ile "hiçbir kimsenin bilmemek sebebiyle mazur sayılamayacağı" bu iki kısım ... / 'Arapların, dilleri sebebiyle bildikleri' ile 'hiç kimsenin bilmediği için mazur sayılamayacağı' bu iki kısım ... s. 286. (Ayrıca bk. s. 285)

Gazali'nin fıkıh ilmini dünyevî ilimler kategorisine dahil ettiğini gördüğümüzde hayrete düşmemiz [yanlış çeviri] gerekir. / Gazali'nin, fıkıh ilmini dünyevî ilimler kategorisine dahil etmesine aslâ şaşırmamalıyız. s. 295.

… Zat-ı Mutlak'la kucaklaşıp O'nda fenâ olma oluşunu da kattığımızda ... / … Zat-ı Mutlak'la kucaklaşıp O'nda fena bulmayı da kattığımızda ... s. 299. Aynı yanlış ifade için bk. s. 308.

... ilgilenmekten alıkoyan kimselerden olmasını yadsıma! / ... ilgilenmekten alıkoyan kimselerden olmasını yadırgama! s. 303. (Aslında Türkçe olması noktasında bir problem olmasa da, özellikle Gazali'den alıntılanan bu metinde mezkur ifade tarzı şık durmamaktadır).

Her ne kadar Gazali'nin tıp, astronomi… ve daha başka dünyevi ilimlerine yönelik değerlendirmesi ... / Her ne kadar Gazali'nin tıp, astronomi… ve daha başka *dünya ilimlerine* yahut *dünyevi ilimlere* yönelik değerlendirmesi ... s. 304.

... genişten dara doğru bir intikal seyri izlemektedir. / ... genişten dara doğru bir seyir izlemektedir ya da intikal yaşamaktadır. s. 306.

Bu kitab(ım) eline geçen kimsenin ... / Kitabımızı elde eden kimsenin ya da kitabımıza sahip olan kimsenin ... s. 307.

... kavuşmak için kendilerine basit bir imanı kafi gelen zahir ehlidir. / ... kavuşmak için kendilerine basit bir imanın kafi geldiği zahir ehlidir. s. 313.

Gazali'nin, dünyaya angaje olup [tealleka bi…] devlet adamlarıyla birlik olmalarından ötürü fıkıh alimlerini kınaması ... / Gazali'nin, dünyaya meylederek/sarılarak devlet adamlarının yanında yer almaları sebebiyle fıkıh alimlerini kınaması ... s. 317.

… bu ilkeleri hemen bütünüyle görmezlikten gelmektedir. / … bu ilkeleri neredeyse/hemen hemen bütünüyle görmezlikten gelmektedir. s. 318.

… diyecek olsak, hiç şüphesiz o bizi İhyâ ansiklopedisindeki hâl ve makamlara yönelik açıklamalara havale edecektir. Buna göre ise, bu yol, basit sülûk düzeyinden başlar ... / … diyecek olsak, hiç şüphesiz bizi ansiklopedik eseri 'İhyâ'daki hâl ve makamlara yönelik açıklamalara havale edecektir. İhyâ da ise bu yol, basit sülûk mertebesinden başlar ... s. 322.

… arasındaki benzerlik ve münasebeti kavrayabilen kimsenin kavrayacağı… / … arasındaki benzerlik ve münasebete vakıf olabilen/kavrayabilen kimsenin algılayabileceği/anlayabileceği … s. 322.

İşte bu sebeple o [âyetu'l-kürsî], diğer ayetlerin önderliğine müstehak olmuştur. / İşte bu sebeple o, diğer ayetlerin önderi olmayı hak etmiştir ya da önderi olmaya layıktır. s. 351.

... alternatif nitelikteki vesile ve araçlar olarak addolunması mümkün gözükmektedir. / ... alternatif nitelikteki vesile ve araçlar olarak görülmesi de mümkündür. s. 353.

3.1. Düşük Cümleler

Türkçe ifade açısından bize göre uygun olmayan kimi yerler ve önerilerimiz de aşağıdadır:

Kuran söz konusu olduğunda ise, tefsir tarihine dair her bir araştırma/inceleme, '*yorum*'un, devamlı olarak, salt '*tarihsel bir kanıt*'a dönüşme akıbetine maruz kalması mümkün olan metindeki en ufak bir işarete yönelik anlamsal taşıyıcı rolünü icra ettiği gerçeğini gözler önüne serer. s. 23. (Bu son derece uzun ve anlam açısından dağınık olan cümle, Türkçe baskıya yazılmış olan sunuş içerisinde yer aldığından, Arap'çasına sahip değiliz. Dolayısıyla daha uygun bir karşılık konusunda herhangi bir öneride bulunamıyoruz. Ancak cümlenin bölünerek ya da daha düzgün ifadelerle çevrilmesi kaçınılmazdır).

… belirlediğimiz yere varınca (Sina dağı) Rabbi onunla konuştu. / … belirlediğimiz yere varınca (Sina dağı), Rabbi onunla konuştu. s. 65.

Bir bayram günü Kureyş bir putun etrafında toplandı. Onlar bu puta karşı ta'zimde bulunuyor, ona secde ediyor, onun yanında inzivaya çekiliyorlardı. Bu, onlar için bir bayram olup, bu bayramı yılda bir gün kutluyorlardı. Aralarından dört kişi gizlice ayrıldı. / Bayram günlerinden birinde Kureyş, bir putun etrafında toplanır, bu puta ta'zimde bulunur, secde eder ve yanında inzivaya çekilirler. [Daha sonra] bu, yılda bir kez kutladıkları bir bayrama dönüşür. İşte böyle bir bayramda, aralarından dört kişi gizlice ayrıldı. s. 86.

Ben Hz. Peygamber'den bu ayeti okumasını istediğim zaman sen bana geldin ve göğsümü iterek: 'İnsanlar merkepler gibi çiftleşirken sen Resulullah'a recm ayetini mi okutmak istiyorsun?' dememiş miydin? / Ben Hz. Peygamber'den bu ayeti okumasını istediğim zaman sen bana gelmiş ve göğsümü iterek: "İnsanlar merkepler gibi çiftleşirken sen Resulullah'a recm ayetini mi okutmak istiyorsun?" dememiş miydin? s. 167.

Bunun anlamı şudur: Kuran'ın muhteşem nazmı ve eşsiz telifinin… hiç bir farklılık arz etmemesidir. / Bunun anlamı; Kuran'ın muhteşem nazmı ve eşsiz telifinin… hiç bir farklılık arz etmemesidir. s. 187.

Kendisine işaret ettikleri alemle ilişkileri (muvadaa) ve dilsel bir terkip içinde birbirleriyle olan münasebetleri açısından lafızların çeşitli yönleri bulunduğundan, Kadı Abdulcabbar, muvadaanın (oydaşım/uylaşım) fesahat noktasında ve sözün ayrıcalığının belirlemesinde bir rolü bulunduğuna pek ihtimal vermemektedir. / Her ne kadar uylaşımın işaret ettiği alemle ilişkileri ve dilsel bir terkip içinde birbirleriyle olan münasebetleri açısından lafızların çeşitli yönleri bulunuyorsa da, Kadı Abdulcabbar, uylaşımın fesahat ya da sözün üstünlüğünü belirleme noktasında herhangi bir role sahip olmadığını düşünmektedir. s. 192.

Bunun anlamı, kabukların ortadan kalkması, sembollerin yok olması ve suretlerin de görünürlüğünü kaybetmesiyle tevilin tahakkuk edip ortaya çıkarmasıdır. s. 327. / ... tevilin tahakkuk edip ortaya çıkmasıdır. (Hatta '*açığa çıkması ve tahakkuk etmesi*' denilirse metne daha uygun olacaktır.)

3.2. Aşırı Tekrarlar

Çeviride dikkat çekecek ölçüde lüzumsuz tekrarlara rastlanmaktadır. Bunlar içerisinde belki de en çok göze batanı, '*dolayısıyla da*' ifadesidir. '*Bundan dolayı da*' şeklinde bir ifade Türkçede kullanılmakla birlikte, özellikle cümle başlarında 'Dolayısıyla da …' diyerek söze girmek, kulak tırmalayıcı bir üslubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur; çünkü bu ifade '*dahi*' anlamındaki '*de, da*' son eki ile kullanılmamalıdır. Kelimenin kendisi zaten bu manayı içermektedir. İlgili örnekler için bk. s. 19, 22, 47, 48, 56, 72, 104, 109, 129, 139, 140, 145, 148, 177, 185, 194, 211, 224, 225, 228, 237, 250, 267, 293, 322, 330, 337, 343.

Buna benzer diğer bir kullanım da, Arap dilinin yapısı gereği ifadelerde sıkça kullanılan ancak çevirilerde motamot karşılanmayan zamirlerdir. Ebu Zeyd'in kitabında da sıklıkla rastladığımız bu ifadeler, çeviride genellikle karşılandığından, bu durum yer yer akıcılığa engel olmuştur. Örneğin;

Onu çekemeyenleri kederlendiren ve onun düşmanlarını öfkelendiren şey, (onun sahip olduğu) güzellikleri görenin ve (onun yüceliklerine dair anlatılanları) duyanın olmasıdır. s. 246.

Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. s. 127, 129, 132, 146, 149, 177, 178, 183, 195, 196, 198, 203, 207, 216, 245, 246, 249, 250, 252, 268, 280, 282, 285, 286, 301, 303, 305, 306, 319.

Ayrıca Arapça aslında olmayan, ya da asıl metinde olsa bile Türkçede karşılanması durumunda zait olabilecek bazı kelimelere de çeviride rastlanmaktadır. Bununla ilgili tespitlerimiz de aşağıda sayfa numaraları gösterilerek verilmiştir:

'Bağlı olarak' s. 45; 'bu, bunun, bunun ardından' s. 97, 200; 'bunların' s. 49; 've neyle' s. 99; 'ile' s. 17, 22; 'uyaracağını' s. 99; 'de, da' s. 189, 352, 353; 'olmak üzere' s. 154; 'o hususta' s. 178; 'olarak' s. 186, 345; 'irdelenmesi' s. 197; 'dair' s. 318.

Bu ifadelerden bir kısmı da bize göre akıcılığı bozacak türden tekrarlardır. Konu hakkındaki tespitlerimiz de aşağıdadır:

Bu meleke, her ne kadar tüm insanlarda potansiyel olarak mevcut olsa da, beraberinde fiilen ortaya çıkmasına engel teşkil eden bir takım engeller taşır. İşte bu engellerin en büyüğü… s. 77.

Ehl-i Kitab'ın kestiği hayvanların helal oluş hükmünün yürürlükten kaldırılmadığı görülür. Onların kafir oluşu … bu hayvanların helal oluşuna halel getirmemiştir. İşte aynı şekilde Kuran tarafından haram olduğu belirtilinceye kadar putperestlerin kestikleri de önceki şeriatla helal kılınmıştı. s. 88.

Çünkü Tevrat asıl, İncil ise onun uzantısıdır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Yahudileri İslam'a çağırmış ve onlarla mücadele etmiştir. Hıristiyanlarla mücadelesi ise, bilahare vuku bulmuştur. Müşriklere yönelik daveti ise Ehl-i Kitab'a yönelik davetinden öncedir. Bu bakımdan Mekki surelerde peygamberlerin tabi olduğu ortak dinle ilgili bilgiler yer almış, bununla bütün insanlara hitapta bulunulmuştur. Medeni surelerde ise Ehl-i Kitap'tan olan peygamberleri tasdik eden müminlere hitap edilmiş… s. 201-202.

Sayfa 246'daki şu alıntının çevirisindeki 'k' harfleri aynı sıkıntıya sebep olmuştur: "Kardeşin, sen kendisinden kuşkulandığında, kuşkunun kaynağının kendisi olduğunu söyleyen…"

3.3. Aynı Kelime, Kavram ya da Cümlelerle İlgili Farklı Karşılıklar

Örneğin '*enstrüman/araç*' anlamına gelen ve son dönemde sıkça adını duyduğumuz '*âliyye*' kelimesi –ki bu kelime, kullanıldığı bağlama göre enstrümentalizm felsefesini de ifade etmektedir- kimi zaman, '*mekanizma*' s. 6, 287 yer yer de '*enstrüman/mekanizma*' s. 108, 172 şeklinde tercüme edilmiştir. '*Âliyye*' kelimesi, kullanıldığı bağlama göre, '*enstrüman, mekanizma, araç; enstrümentalizm, mekanizm ve otomatizm'* anlamlarına gelmektedir. Ancak mütercim, vermiş olduğu bu iki karşılık için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ayrıca bu karşılıkların geçtiği yerlerde bu iki farklı anlam için bizce herhangi bir sebep de yoktur; çünkü '*enstrüman/araç*' kelimesi en nihayet bir aracı fonksiyonundaysa da '*mekanizma*' kelimesi farklı araçlardan oluşan bir '*düzenek*'e işaret etmektedir. Dolayısıyla her ikisi de farklı iki anlama sahiptir ve buna uygun bağlamlarda kullanılmalıdır.

'*Zevkî*' kelimesi bir yerde '*sezgisel*' ifadesiyle karşılanırken (s.26); bir başka yerde '*duyumsal*' ile karşılanmıştır. (s.335) (Ayrıca bu ikinci yerde bir de atıf yanlışı yapılmıştır). Kanaatimizce bu kelimenin sezgisel ya da duyumsal kavramları ile karşılanması doğru değildir. Malum olduğu üzere bu kelime, tasavvufi tecrübede, marifete ulaşma konusunda sufiler tarafından öne çıkarılan yöntemlerden birisi olarak geçmekte ve mahiyet itibarıyla olmasa da, yöntem açısından felsefecilerin önerdiklerinden farklılık arz etmektedir. Kavramın tasavvuf geleneğinde müşahede, mükaşefe ve vecd gibi daha başka kavramlarla birlikte kullanıldığına da şahit olmaktayız. Ne var ki bunların tamamı, bir geleneğin kendine özgü kavramları olduğundan -ve Türkçede oturmuş bir karşılığı da olmadığından- dilimizde Arapça asıllarıyla kullanılmaktadır. Kaldı ki kavramların Batı dillerinde de tam olarak karşılığı mevcut değildir. Bu delil tarzlarını ifade sadedinde sayın M. s. Aydın; '*şiddetli/yoğun/kesif dini tecrübe, tasavvufi tecrübe, mistik tecrübe, dini tecrübe, dini hayat, dini yaşantı, dini yaşayış, ayne'l-yakîn ve yaşayarak görme, pragmatik deneme*' gibi karşılıklar kullanmakta ancak bunların tam olarak manayı ifade etmediğini kendisi de belirtmektedir.[57] Dolayısıyla buradaki kelimenin Türkçeye tercümesi, hele hele ilmi literatürde hiç de bilinmeyen, yeni ama manayı muhtevi olmaktan uzak karşılıklar koymak bizce doğru değildir.

'*Teshîl*' kelimesi bir yerde '*indirgeme*' diye çevrilirken (s.29); bir başka yerde '*basitleştirme*' ile karşılanmıştır. Kanaatimizce '*basitleştirme*' ifadesi oturmuş bir kavram olmadığı gibi, diğeri kadar etkileyici bir tanımlama da değildir. Bize göre '*indirgemecilik*'ten ziyade burada bir '*vulgarizasyon*'dan bahsedilmektedir; çünkü indirgeme; genel olarak, bir şeyi, kendisine özel ya da ayrıcalıklı bir konum atfedilen başka bir şeye götürme ya da o şey aracılığıyla açıklama anlamına gelir. Oysa metinde anlatılmak istenen, herhangi bir teknik bilginin, gerekli uzmanlık alanın-

[57] Mehmet s. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Baskı, İzmir, 2000, s. 84-96.

dan yoksun kimselerin anlayacağı düzeyde ve basitlikte anlatmaktır ki, bunun adı da vülgarizasyondur.[58]

Örneğin Arapçada '*sünâiyye*' tabir edilen kavramı mütercim kimi zaman '*dikotomi*' (s.189, 295, 296); kimi zaman da '*düalizm*' ile karşılamaktadır. (s.295, 341) Kanaatimizce ilk çeviri, hem müellifin kelimeyi kullanmış olduğu bağlamlarla, hem de kelimenin felsefî gelenekteki kullanımıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla sünâiyye teriminin ikicilik (*düalizm*)[59] karşılanması doğru olup dikotomi ile karşılanmamsı gerekir; çünkü *düalizm*; gerçekliğin birbirinden bağımsız, biri diğerine indirgenemeyen iki temel tözden, öğeden ya da kategoriden oluştuğunu savunan bir felsefi tutumdur.[60] Oysa *dikotomi*; genel olarak, özelliklerin birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen iki temel parçaya bölünmesi; özel olarak da mantıkta, türsel ayırımı dikkate alarak, şeyleri cins ve türe göre bölme ya da cins ve tür ilişkisi içinde sınıflama işlemidir.[61]

Aynı şekilde yazım üslubunda da bazen birbiriyle çelişen tutumlara şahit olmaktayız. Örneğin mütercim kimi yerlerde kendi yorumlarını göstermesi açısından yuvarlak parantez kullanırken; (s. 151) kimi yerlerde de köşeli parantez kullanmaktadır. (s. 194, 297) Hatta aynı üslubu müellife ait yorumları ifade ederken de sürdürmektedir. (s. 177, 178, 192, 207, 335) Dolayısıyla bu durum, bize göre müellife yapılmış bir haksızlıktır; çünkü kitapta, müellife ait olmadığı halde onunmuş gibi algılanabilecek bir çok izaha rastlanmaktadır. Bunu, en azından ilgili yerler dipnotlar koyarak, (sadece bir iki dipnotta mütercime ait notlar bulunmaktadır. Onlar da bizim belirttiğimiz konuyla ilgili değildir) ya da kitabın daha ilk sayfasından itibaren bir prensip belirleyerek aşmak pekâlâ mümkündü.

Kimi zaman parantez içi açıklamalarda bulunan mütercim, bu konuda da bizce tutarlı davranmamaktadır. Örneğin sayfa 192'de ve daha önceki birkaç sayfada geçen '*muvâdaa*' kelimesi, ancak 193'üncü sayfada bir dipnotta açıklanmaktadır.

Bazı kavramlar hiç açıklanmazken, bazıları da son derece açık olmasına rağmen parantez içinde tekrar izah edilmektedir. Örneğin '*te'kid*' kavramı sayfa 206'da açıklanırken tam karşısındaki sayfada yer alan '*va'd-vaîd*' kavramı es geçilmiş, ama '*isrâ*' kelimesi açıklanmamıştır. Doğrusu bu yaklaşıma göre '*va'd-vaîd*' ifadeleri bizce daha çok izaha muhtaçtır. (s.207) Aynı durum '*zıhar*' ve '*lian*' (s.244); '*müteaddî*' (s.247); '*iddet, hul*'', '*mehir, îlâ*' (s.315) kavramlarında da mevcuttur.

Aynı kavramlar, kimi zaman aynı sayfada iki farklı şekilde yazılabilmektedir. '*fahva'l-hitab*' ve '*fahve'l-hitab*'da olduğu gibi. s. 220.

[58] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 464-465, 899.

[59] Eski dildeki felsefi terimlerin günümüz Türkçesindeki kullanımlarını veren Bedia Akarsu da aynı karşılığı vermiştir. Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, 8. Baskı, İstanbul, 1998, s. 245.

[60] A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002, s. 721.

[61] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s. 234.

Bu açıklamalarda bazen kelimenin önce izahı yazılarak peşi sıra asıl dildeki kullanımı yazılırken kimileyin de bunun tam tersi yapılmaktadır. Örneğin sayfa 224'te '*başlangıç (isti'naf)*' şeklinde açıklama yapılırken iki sayfa sonrasında, '*(aruz tef'ilelerinde değişiklik arzeden) münzahif*' şeklinde önce izah, ardından Arapça orijinali yazılmıştır.

Parantez içi cümlelerin yazımında da bir kurala uyulmuş değildir. Örneğin sayfa 231'deki alıntı metinde yer alan diyalog cümlelerindeki tırnak içi alıntılar bazen büyük harfle başlarken bazen de küçük harflerle başlamaktadır.

Çeviride yer alan klasik metinlerin, Türkçede de klasik bir dille ifade edildiğini (s.316) müşahede ettiğimizi ve bunun da isabetli bir çeviri olduğunu belirtmeliyiz. Ne var ki aynı üslubun, Ebu Zeyd'e ait yerlerde de sürdürülmesi bizce uygun değildir; çünkü bu durum, müellifin ait olduğu dil ve düşünce dünyasıyla uygunluk arz etmemektedir. Gelgelelim bu tür örneklere çeviride sıkça rastlanmaktadır. Örneğin sayfa 243'te yer alan son paragraf oldukça klasik bir dille tercüme edilmiştir.

Yukarıdaki eleştiriye eklenmesi gereken bir başka husus da, mütercimin, iktibas edilen klasik metinlerdeki otantik üslubu bazen terk etmesi ve son derece modern sayılabilecek ifadelerle çeviri yapmasıdır. Örneğin *yadsıma* (s.303), *angajman* (s.309) ve *angaje* (s.317) kelimeleri böyle bir klasik metinde hiç de şık durmamaktadır.

Mütercim zaman zaman aynı metinleri, ki bu metinler bazen bir paragraf uzunluğunda olmaktadır, farklı çevirilerle karşılamaktadır. Gazali'den alıntılanan bir pasaj, iki farklı yerde, iki farklı şekilde çevrilmiştir. s. 296-315.

SONUÇ

Tefsir Usûlü sahasında metodolojik tartışmaların öne çıktığı ve bize göre henüz her kesimi memnun edecek özgün bir Tefsir Usûlü kaynağının olmadığı günümüzde, Türkçeye kazandırılmış olan bu çalışma ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. Ebu Zeyd'in yazmış olduğu diğer kitaplarına nazaran, bu çalışması hakikaten çok daha akademik ve çok daha tartışılabilir niteliktedir. Bu sebeple eserin gereken ilgiyi göreceğini ve yöntem araştırmalarında yol gösterici olabileceğini değerlendirmekteyiz. Kitabın Türkçe tercümesinde işaret ettiğimiz bu vb bazı hususlar hariç tutulduğunda, ciddi bir gayretle yayın dünyamıza kazandırıldığı söylenebilir. Bu sebeple kitabın orijinal dilinin zorluğundan kaynaklanan olumsuzluklar da bertaraf edilmiş durumdadır. Mefhûmu'n-Nas, muhtevası itibarıyla İslam düşüncesinin geleneksel kanadı tarafından aslâ kabul edilemeyecek bir çok unsura sahip olsa da, bu durum, kitabın orijinalitesini ortadan kaldırmamaktadır. Müellifin bir tefsir araştırmacısından ziyade bir dilbilimi araştırmacısı olarak görülmesi, önerilerinin modern yorum tekniklerinin klasik tefsir usûlüne uyarlanması doğrultusunda yapılmış çalışmalara olarak değerlendirilmesi, kanaatimizce objektif bir yaklaşımın ortaya çıkmasını temin edecektir. Ülkemizde Tefsir Ana Bilim Dalında, özellikle yöntem konularında yapılan tartışmalar ve ortaya atılan çözüm önerilerine yeni bir soluk getirme iddiasındaki eserin, gereken ilgiyi görmesi ümidiyle...

İLAHİ HİTABIN TABİATINA DOĞRU

TOWARDS THE NATURE OF DIVINE DISCOURSE

Yrd. Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT

"Mafhum al-Nass Dirasah fi Ulum al-Quran" by Nasr Hameed Abu Zayd was translated into Turkish. The writer, in his work which he claims that it is an original one, studies the subjects discussed in the classical usul (fundamental) sources with a new approach and contributes affirmatively in his field. Turkish translation of the book is a successful study. Neverthless, we consider that it sometimes incorporates ortographical/incorrect writing and translation mistakes. The subjects we discussed on dictation and style are the ones on which there is no consensus. We hope that these matters are discussed and reached a general agreement. In our study, we aimed at showing some points which we hope they would be considered in the future editions.

Key words: Nasr Hameed Abu Zayd, the nature of the divine discourse, al nass al vaakea (text and phenomenon), asbab al nuzul (occasions/circumstances of revelation).

نحو طبيعة الخطاب الاهي

ترجم كتاب 'مفهوم النص دراسة في علوم القران' لنصر حميد أبو زيد الى اللغة التركية. تعتبر الترجمة موفقة عموما. ومع ذلك وقع المترجم في أخطاء كبيرة وجبت الإشارة اليها. وفي هذا المقال حاولت أن أسلط الضوء على هذه الترجمة من حيث صناعة الترجمة والإملاء والأسلوب الذي استخدمه المترجم في ترجمة الكتاب. وأخيرا قدمت بعض الاقتراحات مؤملا أن يستفاد منها في الطبعات القادمة.

ESKİ ARAP ŞİİRİNDE KURALDIŞI KULLANIMLAR LİTERATÜRÜ

Eyyüp TANRIVERDİ
Dr., D. .Ü. İlahiyat. Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Araştırma Görevlisi

Eski Arap toplumlarında taşıdığı öneme bağlı olarak, çeşitli meseleleri gibi, eski Arap şiirinin dili de, Arap dilinde filolojik çalışmaların görülmeye başladığı II./VIII. yüzyıldan itibaren çeşitli yönlerden ele alınarak işlenmiştir. Eski Arap şiirinde Arap dilinin alışılagelen kurallarının dışına taşmış olup "şiir zarureti" terimiyle ifade edilen ve gerekçelendirilen çeşitli kural dışı kullanımlara karşı, dilcilerin ve eleştirmenlerin tavır ve yaklaşımları çeşitlilik göstermiştir. Cahiliye döneminden kendilerine ulaşan ve kendi ölçülerine göre mevsuk olan şiirlerde karşılaştıkları bu kullanımlar karşısında, el-Ḫalīl b. Aḥmed'den (170/786) başlayarak dilcilerin, edebiyatçıların ve eleştirmenlerin tavrının kabul veya reddetmenin ötesinde, kendi dil ve kültür anlayışlarıyla uyuşan bir değerlendirme niteliği taşıması doğaldır. Bütün dil meselelerinde olduğu gibi, bu konuda da onlar, karşı karşıya geldikleri malzemeden hareket etmek durumundaydılar. Öyleyse dilin kuralları bağlayıcı mıdır? Niçin ve kim için? Dil kuralları, dilin en önemli malzemesinin üreticileri olan şairleri de bağlar mı? Şiirleri, dil kurallarının tespitinde ve dil malzemesinin derlenmesinde tanık ve kaynak olarak kullanılan şairlerin; yine dil kurallarıyla sınırlandırılması çelişki değil midir? Diğer taraftan ürettiğinin dil değeri olan kişinin, dilin dışına çıkması mümkün müdür? Bu gibi sorulması gereken pek çok sorunun, el-Ḫalīl'den itibaren ilgililerin zihinlerini meşgul ettiği, o dönemlerden günümüze ulaşan filolojik malzemenin içeriğinden anlaşılmaktadır.

Cumhur kavramıyla ifadesini bulan genel görüş, kendine has özelliklerine bağlı olarak nesir dilinin, şiir diline ölçüt olamayacağı yani şiirde şiir diline has çeşitli kullanımların görülmesinin, bir zorunluluk şartına bağlı olmaksızın, tabiī olduğu yönündedir. İlke düzeyinde bu görüşü benimseyenler arasında sınırlandırma, gerekçelendirme ve çözümleme gibi açılardan ayrıntıları kısmen aşağıda görüleceği üzere birbirinden farklı yaklaşımlar doğal olarak söz konusudur. "Zaruret" kelimesinin etimolojisinden hareketle, "zorunluluk" yani "zorunda kalmak" şartını ileri süren İbn Mālik'in (672/1274) görüşüyle bu genel görüş arasında, şiire ve şiir diline yaklaşım biçimi açısından derin bir ayrılık sezilmektedir. Diğer taraftan İbn Cinnī (391/1002), el-Ḳazzāz (412/1021) ve günümüzde Muḥammed Ḥamāse ʿAbdullaṭīf, es-Seyyid İbrāhīm Muḥammed ve İsmail Hakkı Sezer'in söz konusu kullanımların zenginlik olduğu şeklindeki değerlendirmelerine karşılık, bunları hoş görmeyenler; hatta şaz yani kuraldışı sayıp alanı tamamen daraltanlar da vardır. Her ne kadar eski dilciler, zaruret içeren yapıları kullanmaya ruhsat vermişlerse de, mümkün

olduğunca bu tür kullanımlardan kaçınmanın gerekli olduğunu söyleyen Ebū Hilāl el-ʿAskerī (395/1004)[1] ile İbn er-Reşīḳ (456/1064) bu kullanımları hoş görmezken,[2] Ḥamza b. el-Ḥasan el-İṣbahānī (350/961), Ḳādī ʿAlī b. ʿAbdulʿazīz el-Curcānī (316/928) ve Ebū ʿAbdullāh Muḥammed b. Şeref el-Ḳayrevānī, zaruretleri kuraldışı sayıp bu tür kullanımları kabul etmeyenlerdendir. [3]

Şiirde görülen bu tür kullanımların incelendiği en yaygın şekil, konu tasnifi yöntemidir. Haẕf, ziyāde, taġyīr, taḳdīm ve teʾḫīr gibi bölümlerin oluşturulmasıyla benzer meselelerin bir araya toplanarak işlendiği bu yöntemin ana taslağı, Sībeveyhi (180/796) tarafından kurulmuştur. Aynı yöntem, ez-Zeccācī (337/949), Ebū Bekr b. es-Serrāc (316/928), es-Sīrāfī (368/979), İbn ʿUṣfūr (669/1271), Ebū Ḥayyān en-Naḥvī (745/1344), Mehmed Selim Efendi (1138/1726) ve Bağdatlı Maḥmūd Şukrī el-Ālūsī (1343/1924) tarafından çeşitli şekillerde uygulanmıştır. Buna karşılık söz konusu kullanımların güzel veya kaba oluşu gibi nitel yaklaşımlı bir gruplandırma yöntemi de Ebū ʿAlī el-Muẓaffer (656/1258),[4] Ebu'l-Ḥasan Ḥāzim el-Ḳarṭacennī (684/1285),[5] es-Suyūṭī (911/1505)[6] ve Ḥaydara el-Yemenī[7] tarafından uygulanmıştır. el-Ḳazzāz (412/1021) ve İbn er-Reşīḳ'in (456/1064) [8] yaklaşımları ise belirli bir esasa bağlı görünmemektedir.

Şiir dilinde zaruret konusunun gerek sarf, nahiv, nakd, aruz gibi filolojik incelemelerde çeşitli şekillerde, gerekse müstakil olarak işlendiği literatürün tarihī gelişimi ana hatlarıyla ortaya konulabilir.

Arap şiirinde görülen çeşitli kural dışı kullanımları sistemli bir değerlendirme ile kayda geçiren ilk dilci, Arap dilinin ana kroniğinin sahibi, Sībeveyhi'(180/796)dir. Bütün dil meselelerinde olduğu gibi, Sībeveyhi bu noktada da konunun özünü yakalayıp ana bölümlerini tespit ederek, sistemli bir tasnif ve değerlendirme yapmıştır. Bunun, sonraki dilcilerin bu alandaki bölüm şeklinde yahut müstakil incelemelerinin hacmi ve niteliği açısından belirleyici ve yol açıcı olduğu muhakkaktır. el-Kitāb'da şiir zarureti ile doğru-

[1] Ebū Hilāl el-Ḥasan b. ʿAbdullāh b. Sehl el-ʿAskerī, *Kitāb eṣ-ṣināʿateyn: el-kitābet ve'ş-şiʿr,* İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1320, 112.

[2] İsmail Hakkı Sezer, *Arap Şiirinde Zarūret*, Konya, 2000, 5.

[3] el-Ḳazzāz el-Ḳayrevānī, *Mā yecūzu li'ş-şāʿir fi'ḍ-ḍarūret*, Haz. Ramaḍān ʿAbduttevvāb, Salāḥaddīn el-Hādī, Kahire, ez-Zehrāʾ li iʿlām el-ʿArabī, 1992, Hazırlayanın önsözü, 30.

[4] Bkz. Ebū ʿAlī el-Muẓaffer, *Naḍrat el-iġrīḍ fī nuṣret el-ḳarīḍ,* Hamidiye Ktp. (Sül.), no. 1209, vr. 51ᵇ-65ᵇ.

[5] Bkz. Ebu'l-Ḥāzim el-Ḳarṭacennī, *Menāhic el-buleġāʾ ve sirāc el-udebāʾ*, Thk. Muḥammed el-Ḥabīb b. el-Ḥavcet, 2. bs. Beyrut, Dār el-ġarb el-İslāmī, 1981, 180.

[6] es-Suyūtī, ʿAbdurraḥmān b. Ebī Bekr, *el-İḳtirāḥ fī ʿilm uṣūl en-naḥv*, Nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, 1975-1978, 14-16.

[7] Muḥammed Ḥamāse ʿAbdullaṭīf, *Luġat eş-şiʿr: Dirāset fi'ḍ-ḍarūret eş-şiʿriyyet*, y.y., Dār eş-şurūḳ, 1996, 149.

[8] Konu ile ilgili olarak bkz. İbn er-Reşīḳ, Ebū ʿAlī el-Ḥasan, *el-ʿUmdet,* Thk. Muḥammed Ḳaraḳazān, I-II, Beyrut, Dār el-maʿrifet, 1988, II, 1020.

dan ve dolaylı olarak ilgili üç bölüm açan Sībeveyhi, bunlardan el-Kitāb'ın başlarında yer alan "Bāb mā yaḥtemil eş-şiʿr" başlıklı bölümde, şiir zarureti olgusu ile ilgili yaklaşımını ilke olarak "Nesirde kabul edilmeyen bazı kullanımlar şiirde görülebilir"[9] şeklinde belirtmiş, şiir zaruretinin anlamını, sebeplerini ve en yaygın şekillerini göstererek, konunun ana çerçevesini ortaya koymuştur. Sībeveyhi bu bölümde şiirde zarurete konu olan bu tür kullanımları ḥaẕf, ziyāde, takdīm-teʾhīr ve kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılması olmak üzere dört ana başlık altında toplamış; el-ʿAccāc (90/708), Ḫufāf b. Nudbe es-Sulemī (20/640), en-Necāşī (40/660), Mālik b. Ḥureym el-Hemedānī, el-Aʿşā, Ḳaʿneb b. Ḍamre (İbn Umm Ṣāḥib) (95/714), Ruʾbe (145/762), eş-Şemmāḫ (22/643), Ḥanẓala b. Fātik, Ḫiṭām el-Mucāşiʿī, el-Ferezdaḳ, ʿUmar b. Ebī Rebīʿa (93/712), el-Merrār b. Seleme el-ʿİclī gibi şairlerden aldığı örnek beyitlerle konuyu kısaca açıklamıştır.[10] Sībeveyhi, bu tür kullanımların genel dil malzemesi içindeki değerine "Şiirde mümkün olan kullanımlar, burada kaydedebileceğimden çok daha fazladır" şeklinde işaret etmiş ve "Yeri geldikçe bunlar üzerinde duracağım"[11] diyerek bu bölümü kapatmıştır.

"Bāb mā raḫḫamet eş-şuʿarāʾ fī ġayr en-nidāʾ iḍṭirāren" başlıklı bölümde ise İbn Aḥmer, Cerīr (110/728), Zuheyr (609), İbn Ḥabnāʾ et-Temīmī, el-Esved b. Yaʿfur (600) gibi şairlerden birer örnek beyit kaydetmiş, fakat bu bölümde yorum yapma yoluna gitmemiştir.[12] el-Kitāb'da, şiir zarureti ile ilgili tespitlerin, başlık itibarıyla konuyla doğrudan ilgili olarak anılan bu bölümlerin kapsamından ibaret olmadığı açıktır. Bunların dışında, el-Kitāb'ın değişik yerlerinde çeşitli dil meselelerinin açıklanması sırasında münasebet düştükçe bu nitelikteki kullanımlar, tespit edilmiştir.[13]

Sībeveyhi, Arapçanın dil mantığı dahilinde mevcut ölçülere göre açıklanabilirlik şartına bağlı olmak üzere, şiire has bu kural dışı kullanımları, genel olarak gayri munsarıfın munsarıfa benzetilmesi gibi "şiirin nesre benzetilmesi" ve cezm hālinde sonu illetli müzarinin sonundan harf yerine hareke hazfi ile yetinilmesi gibi "asla döndürme" şeklinde iki ana ilke etrafında açıklamıştır.[14] Ona göre şairin, Arap dilinin sınırlarından çıkarak dil geleneğinin dışında hareket etmesi ve mevcut dil ölçülerini aşması gibi durumlarda zaruret

[9] Sībeveyhi, Ebū Bişr ʿOsmān bin Ḳanber, *Kitāb Sībeveyhi*, Thk. Abdusselām Muḥammed Hārūn, I-V, 2.bs. , Kahire, Mektebetu'l-Ḫāncī, 1983, I, 26.

[10] Sībeveyhi, *a.g.e.*, I, 26-32.

[11] *A.e.*, I, 32.

[12] *A.e.*, II, 269-274.

[13] el-Kitāb çerçevesinde yapılan çeşitli çalışmalara son zamanlarda eklenen lehçe incelemesinden sonra, el-Kitāb'da yer alan şiir zaruretleri de İbrāhīm Ḥasan İbrāhīm tarafından incelenerek, *Sībeveyhi ve'ḍ-ḍarūret eş-şiʿriyyet* adı altında müstakil bir çalışmada bir araya toplanmıştır. el-Kitāb'daki şiir zaruretleri kullanımlarının indeksi için ayrıca bkz. Sībeveyhi, *a.g.e.*, V, 320.

[14] İbrāhīm Ḥasan İbrāhīm, *Sībeveyhi ve'ḍ-ḍarūret eş-şiʿriyyet*, Kahire, Maṭbaʿat Ḥassān, 1983, 50-51.

söz konusu olmaz, hatta bu tür kullanımlar, Arapça bile sayılmaz.[15] Demek oluyor ki bu tür kural dışı kullanımların da anlamlı olması ve dış çerçevesi belirli bir alan içinde olması şartıyla, açıklanabilir bir nitelikte olması gerekmektedir.

Sībeveyhi bunun dışında el-Kitāb'da pek çok yerde, münasebet düştükçe, çeşitli kural dışı kullanımlara yer vermiş, yorum yapmış, fakat değindiği bu kullanımların hepsini açıklama yoluna gitmemiştir;[16] ayrıca sözü edilen bu kullanımların edebī değeri hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[17]

İbn Ḳuteybe (276/889), *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarā*'da nitel açıdan şiir türlerini işledikten sonra "şiirin kusurları" adıyla kısa sayılabilecek bir bölüm açmıştır. Bu bölümde "iḳvāʾ", "ikfāʾ", "sinād", "īṭāʾ" ve "icāze"* gibi kafiye ile ilgili şiir kusurlarına değindikten sonra "irab" kusurlarına geçerek hazf ve ibdāl gibi bölüm başlıkları arasında değerlendirilebilecek çeşitli değişiklikler üzerinde durmuştur.[18] Genel kabuller dışındaki zaruret yapılarının örnek alınmaması gerektiğine işaret eden İbn Ḳuteybe, konuyu dilin tabiī gelişimi çerçevesinde değerlendirmiştir.

Şiir zarureti konusunu *Ḍarūret eş-şuʿarā (:eş-şiʿr)* adıyla ilk defa müstakil bir eserde işleyen el-Muberred'in (286/899)[19] bu eseri günümüzde hālā ortaya çıkmış değildir. Onun, dil kuralları açısından doğru bulmadığı kullanımlar için zaruret hālinde şairleri hariç tuttuğu, *el-Muḳtaḍab*[20] ve *el-Kāmil*[21] adlı eserlerinin çeşitli bölümlerinde görülmektedir.

el-Uṣūl fi'n-naḥv adlı eserinde "Bāb ḍarūret eş-şiʿr" başlığıyla bir bölüm açan Ebū Bekr b. es-Serrāc (316/928), zaruretleri "ḥaẕf, ziyāde, taḳdīm,

[15] *A.e.,* 6.
[16] *A.e.,* 51.
[17] *A.e.,* 343.
* *"İḳvāʾ"*: Kafiyelerde örneğinin birinin mazmum, diğerinin mecrur olması şeklindeki irab farkı olup kafiye kusurlarından sayılır.
"İkfāʾ": Revi harfinin "nūn" ve "mīm" gibi farklı ama birbirine yakın harflerden oluşması.
"Sinād": "...musleteynā" ve "...meynā" gibi kafiyede kip farkı demek olup kafiye kusurlarından sayılır.
"Īṭāʾ":
"İcāze": Revi harfinin "l" ve "m" gibi farklı ve birbirine uzak harflerden oluşması
[18] İbn Ḳuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarā*, Haz. ʿUmar eṭ-Ṭabbāʿ, Beyrut, Şeriket dār el-Erḳam bin el-Erḳam, 1997; 46-52.
[19] İbn en-Nedīm, *Kitāb el-Fihrist*, Haz. Gustav Flügel, Beyrut, Mektebet Ḫayyāṭ, 1872, 59; Kātib Çelebi: *Keşf eẓ-ẓunūn ʿan esāmī el-kutub ve'l-funūn*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, I-II, 2.bs. , İstanbul, MEB, 1971, II, 1086.
[20] Bkz. Ebu'l-ʿAbbās Muḥammed b. Yezīd el-Muberred, *el-Muḳtaḍab,* **I-IV**, Beyrut, ʿAlem el-kutub, t.y., II, 16-24, 68-73.
[21] Bkz. Ebu'l-ʿAbbās Muḥammed b. Yezīd el-Muberred, *el-Kāmil,* Thk. Muḥammed Aḥmed ed-Dālī, I-IV, Beyrut, Muʾesseset er-risālet, 1986; örneğin bkz. I, 42, 281, 325, 332; II, 574, 692, 908-909; III, 1087, 1131, 1177, 1284, 1368, 1405, 1420.

teʾḫīr, ibdāl, taġyīr ve teʾnīs̱" şeklinde tasnif ederek Sībeveyhi'nin ayırımını biraz daha açmıştır. Zaruret nitelikli kullanımlar konusunda ilke olarak Sībeveyhi'ye yakın bir görüşe sahip olan İbn es-Serrāc, şairlerin gelişi güzel tasarrufuna imkān tanımayarak sözü edilen belirli ilkelerin bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir.[22] İbn es-Serrāc yaptığı bu konu tasnifine karşın zaruretleri güzel ve şaz yani kuraldışı oluşuna göre ayırarak işlemiştir.[23]

IV/X. yüzyılın başta gelen dil ve edebiyatçılarından Ebū Saᶜīd el-Ḥasan b. ᶜAbdullāh es-Sīrāfī'nin (368/979), dil ve edebiyat alanında yazdığı çok önemli ve özgün eserlerinin başında, Sībeveyhi'nin *el-Kitāb*'ına yazdığı şerh yer alır. *el-Kitāb*'ın başlarında yer alan "Bāb mā yaḥtemil eş-şiᶜr" başlıklı bölümde onun "Bil ki gayri munsarıfın, munsarıf kabul edilmesi gibi, nesirde olmayan bazı kullanımlar, şiirde görülebilir" şeklindeki ifadelerini kaydettikten sonra "Sībeveyhi bu bölümde bazı şiir zaruretlerini göstermiş, fakat konunun ayrıntılarına inmemiştir. Çünkü o burada bizzat şiir zaruretini işlemeyi amaçlamış değildir. O yalnızca önceki bölümlerle bağlantılı olarak, bu bölümde Arap dilinde şiir ve nesirde görülen kullanımlara dikkat çekmek istemiştir. Ben de şairlerin kural dışı kullanımlarını (zaruret) bölümlere ayırarak açıklayacağım"[24] diyerek özgün bir yaklaşım ile şerh ettiği metnin sınırlarını aşıp müstakil niteliğe sahip bir eser ortaya koyacağının işaretini vermiştir. es-Sīrāfī'nin *el-Kitāb*'a yazdığı şerhin taşıdığı önem bilinmekle beraber, onun şiir zarureti ile ilgili bu bölüm çerçevesinde takındığı bu tavır ile ortaya koyduğu bu çalışma, Arap dili ve edebiyatı açısından ayrıca tarihī önem taşıdığından, özgün bir çalışma sayılmaya değer niteliktedir. Bu niteliğine bağlı olarak bu bölüm, Ramaḍān ᶜAbduttevvāb tarafından *Ḍarūret eş-şiᶜr*, ayrıca ᶜİvaḍ b. Ḥamad el-Ḳūzī tarafından *Mā yaḥtemil eş-şiᶜr* adıyla edisyon kritiği yapılmak suretiyle iki defa müstakil olarak hazırlanarak yayınlanmıştır. es-Sīrāfī'nin *el-Kitāb*'ın şerhinde diğer bölümlerden farklı olarak bu bölümde şerh ettiği metinden tamamen sıyrılarak ādeta müstakil bir kitap yazar gibi davranmasını gerekçe gösteren Ramaḍān ᶜAbduttevvāb, es-Sīrāfī'nin, bu şerhi yaparken el-Muberred'in şiir zarureti alanında yazılmış ve günümüzde kayıp olan *Ḍarūret eş-şuᶜarā (:eş-şiᶜr)* adlı eserinden yararlandığını ifade eder, hatta onun bu çalışmasının sözü edilen eserden mülhem olduğunu ima eder.[25] Ancak hiçbir kanıta dayanmayan böyle bir iddia, bir tahminden öteye geçemez. Böyle olsa bile, es-Sīrāfī'nin çalışması, kayıp olan söz konusu eserin muhtevasını günümüze taşımak itibarıyla ayrıca değer taşır.

es-Sīrāfī şiirde görülen kural dışı kullanımları "ez-ziyāde, en-nuḳṣān, el-ḥaẕf, et-taḳdīm ve't-teʾḫīr, el-ibdāl, taġyīr vechin mine'l-iᶜrāb ilā vechin

[22] Ebū Bekr Muḥammed b. Sehl b. es-Serrāc, *el-Uṣūl fi'n-naḥv*, Thk. ᶜAbduḥuseyn el-Fetlī, I-III, Beyrut, Muʾesseset er-risālet, 1984, III, 435.

[23] *A.e.*, III, 435-481.

[24] Bkz. Ebū Saᶜīd es-Sīrāfī, *Ḍarūret eş-şiᶜr*, Thk. Ramaḍān ᶜAbduttevvāb, Beyrut, Dār en-nahḍat el-ᶜArabiyyet, 1985, 33.

[25] Bkz. es-Sīrāfī, *a.g.e.*, Hazırlayanın önsözü, 5.

āḫere ʿalā ṭarīḳ et-teşbīh, teʾnīs̱ el-muẕekker ve teẕkīr el-muʾennes̱" [26] şeklinde yedi ana başlık altında toplamış, bu bölümde 350 civarında şahit beyit, 40 kadar ayet, bir hadis ve dört atasözü kullanmıştır.

Şiir dilinde zaruret konusunu *el-Ḫaṣāʾiṣ* adlı eserinde çeşitli şekillerde işleyen İbn Cinnī (391/1002) "Bāb fī hel yecūzu lenā fi'ş-şiʿr mine'ḍ-ḍarūret mā cāze li'l-ʿArab ev lā" başlığı altında bu tür kullanımların zamanla sınırlı olup olmadığını sorgulayarak, zaruretin şiirin ayrılmaz tabiī bir özelliği olduğu sonucuna ulaşır.[27] Şiir zarureti ile ilgili sonraki bütün inceleme ve araştırmaların temel kaynakları arasında yer alan İbn Cinnī, bu eserinde "Bāb el-ḳavl ʿale'l-iṭṭirād ve'ş-şuẕūẕ",[28] "Faṣl fi'l-ḥaml ʿale'l-maʿnā",[29] "Bāb fi'l-civār"[30] gibi ana başlıklar altında konunun çeşitli meselelerini işlemiştir. Ayrıca onun, bu konuyu çeşitli açılardan ele aldığı örneğin, "Yecūzu li'ş-şāʿir ʿinde'ḍ-ḍarūret en yanṭiḳa bimā yubīḥuhu el-ḳiyās ve in lem yerid bihi istiʿmāl",[31] "el-ḥarf el-muşedded iẕā vaḳaʿa fi'ş-şiʿr",[32] "iltizām mā lā yelzem fī ġayr eş-şiʿr",[33] "Rukūb eş-şāʿir eḍ-ḍarūret ḳad yedullu ʿalā ḳuvvetihi ve feṣāḥatihi",[34] "Şevāhid fīhā irtikāb eḍ-ḍarūret maʿa'l-ḳudret ʿalā terkihā",[35] "el-ḥaẕf",[36] "et-taḳdīm ve't-teʾḫīr",[37] "el-furūḳ ve'l-fuṣūl",[38] "icrāʾ el-lāzim mucrā ġayr el-lāzim ve icrāʾ ġayr el-lāzim mucrā el-lāzim"[39] "icrāʾ el-muttaṣil mucrā el-munfaṣil ve icrāʾ munfaṣil mucrā el-muttaṣil"[40] gibi bölümler, şiir zarureti incelemelerinin çoğunlukla ana ve alt başlıklarını oluşturmaktadır.

es-Seʿālibī (430/1038), *Fiḳh el-luġat* adlı eserinin "Fī mecārī kelām el-ʿArab ve sunnetihā ve'l-istişhād bi'l-Ḳurʾān ʿalā ekserihā" başlıklı ikinci kısmında şiir zaruretlerinin alt başlıklarını oluşturan çeşitli konuları, şiirdeki kullanımına girmeden dil felsefesi açısından işlemiştir.[41]

Temelde Sībeveyhi ile benzer bir görüşe sahip olan İbn Fāris (395/1004), şiir ile ilgili görüşlerini ve şiirde zaruret hakkındaki yaklaşımını

[26] Bkz. es-Sīrāfī, *a.g.e.*, 34.
[27] Ebu'l-Fetḥ ʿOsmān b. Cinnī, *el-Ḫaṣāʾiṣ*, Thk. Muḥammed ʿAlī en-Neccār, I-III, Beyrut, Dār el-kitāb el-ʿArabī, t.y., I, 323-335.
[28] *A.e.*, I, 96-100.
[29] *A.e.*, II, 411-435.
[30] *A.e.*, III, 218-217.
[31] *A.e.*, I, 396-399.
[32] *A.e.*, II, 228.
[33] *A.e.*, II, 265.
[34] *A.e.*, II, 392.
[35] *A.e.*, III, 61.
[36] *A.e.*, II, 360-381.
[37] *A.e.*, II, 382-390.
[38] *A.e.*, II, 390-411.
[39] *A.e.*, III, 87-93.
[40] *A.e.*, III, 93-96.
[41] Ebū Manṣūr ʿAbdulmelik b. Muḥammed b. İsmāʿīl es̱-S̱eʿālibī, *Kitāb fiḳh el-luġat ve esrār el-ʿArabiyyet*, Haz. Yāsīn el-Eyyūbī, Ṣaydā, el-mektebet el-ʿaṣriyyet, 1999, 355-443.

eṣ-Ṣāḥibī fī fiḳh el-luġat'ın "Bāb eş-şiʿr" bölümünde özetle ifade ederek, ilke olarak zaruret düzeyindeki çeşitli kullanımları onaylarken, iʿrābın bozulması ve kelimenin yanlış bir yöntem ile kurulması gibi tasarrufları hatalı sayarak bunların zaruret olarak algılanmasının anlamsız olduğunu açık ve kesin bir şekilde ifade eder.[42] İbn Fāris, bu çerçevede hatalı olarak nitelediği çeşitli şiir örneklerine de yer verip şairlerin hatasız olmadığını, sağlıklı olan şiirlerin kabul edilir, Arap dili kurallarına uymayan şiirlerin de kabul edilmez olduğunu belirtmiştir.[43]

el-ʿİḳd el-ferīd'de şiir ve şiirle ilgili konuları işlediği "ez-Zumurrudet eṯ-ṯāniyet fī feḍāʾil eş-şiʿr ve meḫāricihi"[44] adlı bölümde "Mā yecūzu fi'ş-şiʿr mimmā lā yecūzu fi'l-kelām"[45] şeklinde bir başlık açan İbn ʿAbd Rabbihi (328/940) "Nesirde kabul edilmeyen kimi kullanımlar şiirde kabul edilebilir"[46] diyerek bunu karışıklığa sebep olmamak şartıyla memdūd'un kısa, maksūr'un memdūd yapılması, sākin'in harekelenmesi, harekenin düşürülmesi, gayri munsarıfın munsarıf yapılması, kelimenin düşürülmesi gibi zaruretin en çok görüldüğü hususları işleyerek bunlarla ilgili örnek beyitler kaydetmiş,[47] bu bölümde ayrıca şiir zarureti kapsamında olan çeşitli başlıkları ana başlığa bağlayarak ilgili konuları işlemiştir.[48]

Mā yecūzu li'ş-şāʿir fi'ḍ-ḍarūret adlı eserinde, şiir dilinde görülen kural dışı kullanımları inceleyen Ebū ʿAbdillāh Muḥammed b. Caʿfer el-Ḳazzāz el-Ḳayrevānī et-Temīmī (412/1021), konu ile ilgili günümüze ulaşan ilk müstakil eserin sahibi olmalıdır. Şiir zarureti şeklinde ifade edilen kullanımlardan dolayı aralarında Ebū Nuvās (198/814), Ebū Temmām (231/845) ve el-Mutenebbī (354/956) gibi ünlü sanatkārların da bulunduğu şairlerin maruz kaldığı eleştirilere karşı şiir dili için bir savunma düşüncesinden hareketle çerçevesi genişletilmiş bir çalışma olduğu izlenimi uyandıran bu eser, şiirde görülen bu kullanımları geniş bir şekilde; fakat dağınık olarak işlemiştir. el-Ḳazzāz, kafiye ve irabın bozulmaması, veznin kırılmaması için; yani "zaruret" durumunda şairlerin "Ziyāde, nuḳṣān (ḥaẕf) ayrıca taḳdīm, teʾḫīr, ḳalb ve ibdāl gibi anlam zenginliği sağlayan kullanımlara başvurabileceğini" belirterek, gerekçeleri üzerinde yapılacak incelemelerden şairlerin bu gibi kullanımlara bilinçli olarak müracaat ettiğini ima etmiştir.[49] Bu, onun şiirde görülen kural

[42] Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fāris, *eṣ-Ṣāḥibī fī fiḳh el-luġat ve sunen el-ʿArab fī kelāmihā*, Thk. Muṣṭafā eş-Şuveymī, Beyrut, Muʾesseset Bedrān li'ṭ-ṭibāʿat ve'n-neşr, 1963, 275.

[43] *A.e.*, 276.

[44] Ebū ʿUmar Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAbd Rabbihī el-Endelusī, *Kitāb el-ʿiḳd el-ferīd,* Haz. Aḥmed Emīn, Aḥmed ez-Zeyn, İbrāhīm el-Ebyārī, I-VII, 2.bs. , Kahire, Lecnet et-teʾlīf ve't-tercemet ve'n-neşr, 1968-1973, V, 269-423.

[45] *A.e.,* V, 354.

[46] *A.e.*

[47] *A.e.,* V, 354-357.

[48] Örneğin bkz. *A.e.,* V, 388, 389, 390, 391.

[49] Bkz. el-Ḳazzāz el-Ḳayrevānī, *Mā yecūzu li'ş-şāʿir fi'ḍ-ḍarūret*, Haz. Ramaḍān ʿAbduttevvāb, Salāḥaddīn el-Hādī, Kahire, ez-Zehrāʾ li iʿlām el-ʿArabī, 1992, 87-88. el-Ḳazzāz, eserine Ebū

→

dışı kullanımların bir zenginlik olduğu şeklinde temelde İbn Cinnī tarafından temsil edilen yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

el-Ḳazzāz'ın, eserinde benzer konuları bir araya toplayıp benzer meseleleri aynı yerde değil, aksine çok dağınık olarak işlemiş olmasının, ayrıca zaruret kavramının kapsamını mümkün olduğunca geniş tutma eğiliminin sebebi de bu olmalıdır. Doğrusu el-Ḳazzāz, tasnif yapma yoluna gitmeyerek bölümler açmamış, fakat konuyla ilgili bütün meseleleri gelişigüzel sayılabilecek bir şekilde işlemiştir. Eserin edisyon kritiğini yapan Ramaḍān ᶜAbduttevvāb ve Ṣalaḥaddīn el-Hādī, el-Ḳazzāz'ın dilcilerin ve eleştirmenlerin görüşlerini çoğunlukla "bazı dilciler", "bazı Basralılar" gibi belirsiz ifadelerle gösterdiği, aynı zamanda yaptığı alıntılarda da titiz davranmadığı kanaatindedir. Aynı şekilde onların tespitlerine göre, el-Ḳazzāz şahit kadrosunu geniş tutup farklı rivayetleri vermeye ve zaruretlerin alanını geniş tutmaya önem vermiş, üslup olarak ise neredeyse bütün meselelerde şahit mahallini göstererek inceleme yaptıktan sonra yer verdiği görüşler arasından tercih yapmıştır.[50]

Mehmed Selim Efendi'nin aşağıda yer verilecek olan konu ile ilgili eserinin kaynakları arasında yer alan *Naḍrat el-iġrīḍ fī nuṣret el-ḳarīḍ* yazarı Ebū ᶜAlī el-Muẓaffer (656/1258), beş bölümden oluşan ve tamamen şiir üzerine yapılmış özgün bir inceleme olan bu eserinde, birinci bölümde tanım, tür, özellik, vezin, kafiye, belāgat ve fesahat gibi açılardan şiir üzerine geniş bir inceleme yapmış, ikinci bölümde de şairlerce kullanılması güzel olan ve olmayan zaruret yapıları üzerinde durmuştur.[51]

el-Muḳarrib'de "Bāb eḍ-ḍarāʾir" başlığıyla açtığı bölümde "ez-ziyāde, naḳṣ, et-taḳdīm-et-teʾhīr, el-bedel" ayırımını yaparak konuyu kısaca işleyen[52] İbn ᶜUṣfūr (669/1271), *el-Cumel*'de açtığı konu başlığı altında alt başlık düzeyinde konu tasnifi yapmakla yetinen ez-Zeccācī'nin (337/949)[53] bu eserine yazdığı şerhte "Bāb mā yecūzu li'ş-şāᶜir en yestaᶜmilehu fī ḍarūret eş-şiᶜr" başlıklı son bölümünde kısa bir tanım yaparak zaruretleri "ez-ziyāde, naḳṣ, et-taḳdīm-et-teʾhīr, el-bedel" türlerine ayırmış ve daha sonra bunları örnekler üzerinde genişçe açıklamıştır.[54] İbn ᶜUṣfūr (669/1271), bölüm hālinde ya da şerh niteliğindeki bu çalışmalardan başka şiir zarureti konusunda ayrıca güzel bir eser yazmıştır. el-Muberred'den sonra el-Ḳazzāz'ın konu ile ilgili,

→

Nuvās (s. 88-91), Ebū Temmām (s. 91-92) ve Ebu't-Ṭayyib'in (s. 92-102), içerdiği zaruretlerden dolayı eleştirilen çeşitli beyitleri üzerinde yaptığı incelemelerle giriş yapmıştır.

[50] el-Ḳazzāz, *a.g.e.*, Hazırlayanın önsözü, 34-37.

[51] Bkz. Ebū ᶜAlī el-Muẓaffer, *Naḍrat el-iġrīḍ fī nuṣret el-ḳarīḍ*, Hamidiye Ktp. (Sül.), no. 1209, vr. 51[b]-65[b].

[52] İbn ᶜUṣfūr, *el-Muḳarrib*, Thk. Aḥmed ᶜAbdussettār el-Civārī, ᶜAbdullāh el-Cubūrī, I-II, y.y., 1971, II, 202-206.

[53] ez-Zeccācī, *Kitāb el-Cumel fi'n-naḥv*, Thk. ᶜAlī Tevfīḳ el-Ḥemed, Beyrut, Muʾesseset er-risālet, 1988, 393.

[54] İbn ᶜUṣfūr, *Şerḥ Cumel ez-Zeccācī*, Thk. Fevvāz eş-Şaᶜᶜār, I-III, Beyrut, Dār el-kutub el-ᶜilmiyyet, 1988, III, 147-252.

meseleleri gelişigüzel işleyen eseri hariç tutulursa, İbn ʿUṣfūr'un (669/1271) şiir zaruretlerini "ez-ziyāde, en-naḳṣ, et-taḳdīm ve't-teʾhīr ve el-bedel" şeklinde dört bölüm hālinde işlediği *Ḍarāʾir eş-şiʿr* adlı eseri şiir zaruretlerini müstakil düzeyde ele alan düzenli ilk çalışma olarak görülmektedir. İçerdiği dil ve edebiyat malzemesinin yanı sıra bu eser, planı ve mevcut filolojik malzemenin bu plana bağlı olarak düzenli bir şekilde işlendiği ilk müstakil çalışma olması açısından önem taşımaktadır.

Ebū Ḥayyān en-Naḥvī (745/1344), pek çok konunun işlenmesi sırasında "Fakat zaruret hariç" diyerek işaret ettiği kullanımlar dışında, *et-Tedrīb*'in son bölümü olan "eḍ-Ḍarāʾir"de konunun İbn ʿUṣfūr'un *el-Muḳarrib*'inden özetlendiğini ifade ederek sadece ziyāde ve ḥaẕf türleri için birkaç örnek beyit kayderek konunun İbn ʿUṣfūr'un bir eserinde müstakil olarak ele alındığını ifade etmiş, ayrıca yine İbn ʿUsfūr'un *Şerḥ el-Cumel*'indeki konu ile ilgili bölümüne işaret etmekle yetinmiştir.[55] Ebū Ḥayyān, İbn Mālik'in *Teshīl el-fevāʾid ve tekmīl el-maḳāṣid* adlı eserine yazdığı *et-Teẕyīl ve't-tekmīl fī şerḥ Kitāb et-Teshīl* adlı şerhte de çeşitli zaruret yapılarına münasebet düştükçe dikkat çekmiştir.[56] *İrtişāf eḍ-ḍarab*'da ise yine çeşitli münasebetlerle konu ile ilgili kullanımlara işaret edip[57] eserin sonunda Bāb eḍ-ḍarāʾir adıyla konuyu bir bölüm hālinde incelemiştir. Burada "ez-ziyāde, en-naḳṣ, et-taḳdīm, et-teʾḫīr, el-bedel" şeklinde konu tasnifi yaparak daha ziyade örnek beyitler kaydederek şahit mahallini göstermekle yetinmiştir.[58]

es-Suyūṭī (911/1505), *el-İḳtirāḥ*'ta çeşitli yerlerde işaret ettiği zaruret yapıları dışında,[59] zaruretleri güzel ve kaba şeklinde nitel bir tasnif yaparak örnekler üzerinde inceleme yapmış ve dilcilerin konu ile ilgili teorik yaklaşımlarına özet hālinde değinmiştir. [60] *el-Eşbāh ve'naẓāʾir* adlı eserinde de "eḍ-Ḍarūret" başlığıyla açtığı bölümde,[61] zaruretlerin sebepleri, ölçüsü ve zaruretten kaçınma gibi konunun teorik yönleri üzerinde durduktan sonra çeşitli ör-

[55] Bkz. Ebū Ḥayyān, *et-Tedrīb fī temẕīl et-Taḳrīb*, Hacı Beşir Ağa Eyüp Ktp. (Sül.), no. 174/2, vr., 118b-119a.

[56] Örneğin bkz. Ebū Ḥayyān, *et-Teẕyīl ve't-tekmīl fī şerḥ Kitāb et-Teshīl,* Thk. Ḥasan Hindāvī, I-II, Dimaşḳ, Dār el-ḳalem, 1997, I, 206-219; II, 202-204, 247-248.

[57] Örneğin bkz. Ebū Ḥayyān, *İrtişāf eḍ-ḍarab min lisān el-ʿArab,* Thk. Muṣṭafā Aḥmed en-Nemmās, I-III, Kahire, el-Mektebet el-Ezheriyyet li't-turāṯ, 1997, I, 236-237, 252-253, 262, 276, 307, 357-358, 448; II, 454, 544, 546, 550, 572.

[58] Ebū Ḥayyān, *İrtişāf eḍ-ḍarab min lisān el-ʿArab,* III, 268-340.

[59] Örneğin bkz. es-Suyūtī, *el-İḳtirāḥ,* 39, 89.

[60] *A.e.,* 14-16.

[61] es-Suyūtī, *el-Eşbāh ve'n-naẓāʾir fi'n-naḥv*, Thk. ʿAbdulʿāl Sālim Mukerrem, I-IX, Beyrut, Muʾesseset er-risālet, 1985, II, 200-211.

nek beyitleri incelemiştir. es-Suyūṭī, *el-Muzhir*'de de zarureti konu olan çeşitli yapıları, "şairlerin hataları" başlığı altında işlemiştir.[62]

XVIII. yüzyıl Osmanlı Arap dilcilerinden fetva emini Mehmed Selim Efendi (1138/ 1726), eski Arap şiirinde görülen şiir zaruretlerini tespit ettiği *Mevārid el-beṣāʾir li ferāʾid eḍ-ḍarāʾir* adlı eserinde esası Sībeveyhi tarafından oluşturulan konu tasnif yöntemini uygulamıştır. Sībeveyhi'den sonra es-Sīrāfī, *el-Kitāb*'ın şerhinde, İbn ʿUṣfūr, *Ḍarāʾir eş-şiʿr*'de ve Ebū Ḥayyān da çeşitli eserlerinde bu yöntemi daha da geliştirerek kullanmışlardır. Mehmed Selim Efendi bunlardan farklı olarak zarurete konu olan bütün yapıları ve ilgili bütün meseleleri bu eserde bir araya toplamayı hedeflediğinden eserin kapsamı doğal olarak genişlemiştir. Eserin belirgin bir özelliği olarak gerek ana gerekse alt başlıklarda, benzer bütün konu ve meseleler düzenli olarak bir araya toplanmıştır. Böylece önceki eserlerde konular açısından söz konusu olan dağınıklık ortadan kalkmıştır. Mehmed Selim Efendi'nin eseri, aynı zamanda Osmanlı ilim adamları arasında konu ile ilgili olarak yaygın olan literatüre de tanıklık etmektedir.

Maḥmūd Şukrī el-Ālūsī (1343/1924), üç bölümden oluşan *eḍ-Ḍarāʾīr ve mā yesūġu li'ş-şāʿir dūne'n-nāṯir* adlı eserinin giriş kısmında şiir zarureti ile ilgili çeşitli meseleleri on beş başlık altında genişçe işlemiştir.[63] el-Ālūsī eserinde zaruret türlerini, "ḍarāʾir el-ḥaẕf", "ḍarāʾir et-taġyīr" ve "ḍarāʾir ez-ziyāde" şeklinde üç bölüm hālinde ele almıştır. es-Sīrāfī (368/979), İbn ʿUṣfūr (669/1271) ve Mehmed Selim Efendi (1138/1726) tarafından açılan diğer müstakil bölümler ve alt başlıkları, el-Ālūsī tarafından "ḍarāʾir et-taġyīr" bölümünün alt başlıkları olarak işlenmiştir.

Dilin gelişen bir canlı bir olgu olmasından hareketle zaruret kullanımlarının dilin ayrılmaz bir özelliği düşüncesinde olan Muḥammed Ḥamāse ʿAbdullaṭīf, beş bölümden oluşan çalışmasında[64] zaruretin ortaya çıkış aşamalarını inceleyip dilcilerin ve dil ekollerinin konu ile ilgili tutum ve tavrını karşılaştırmış, şiirde görülen zaruret türlerini işlemiş ayrıca lehçe, rivayet ve dil yetisi çerçevesinde şiir zaruretini ele alarak şiir dili ile dil kuralları arasındaki ilişkiyi incelemiştir.

Aynı şekilde şiir dilinde görülen malzemenin şair ile kültür arasında canlı bir ilişkinin ifadesi olduğu görüşünden hareket eden es-Seyyid İbrāhīm

[62] es-Suyūṭī, el-*Muzhir fī ulūm el-luġat ve envāʿihā*, Nşr. Muḥammed cādelmevlā, ʿAlī Muḥammed el-Becāvī, Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm, I-II, y.y., Dār iḥyāʾ el-kutub el-Arabiyyet, t.y., II, 497-504.

[63] Maḥmūd Şukrī el-Ālūsī, *eḍ-Ḍarāʾīr ve mā yesūġu li'ş-şāʿir dūne'n-nāṯir*, şerh: Muḥammed Behcet el-Eṯerī, Kahire, Dār el-āfāḳ el-ʿArabiyyet, 1998, 5-38.

[64] Muḥammed Ḥamāse ʿAbdullaṭīf, *Luġat eş-şiʿr: Dirāset fi'ḍ-ḍarūret eş-şiʿriyyet*, y.y., Dār eş-şurūḳ, 1996.

Muḥammed, Sībeveyhi'nin zaruret yaklaşımı çerçevesinde, *eḍ-Ḍarūret eş-şiʿriyyet*[65] başlıklı bir inceleme yapmıştır.

Konu ile ilgili dizi hālinde üç makale yazan M. Faruk Toprak, bunların ilkinde[66] bir harfi düşürülerek ya da dönüştürülerek kullanılmış fiilleri, ikincisinde[67] özne ile yüklemin cinsiyet açısından uyumsuz olduğu yapıları, üçüncüsünde[68] de bazı zāid harfler ile zarfların görüldüğü çeşitli kural dışı kullanımları, tespit ettiği şiir ve nesir örneklerini göstererek işlemiştir.

Arap Şiirinde Zarūret[69] başlıklı çalışmasında anlam, tarihçe ve şekil açısından Arap şiirinde görülen zaruretleri inceleyip, zaruret türlerinin değeri üzerinde duran İsmail Hakkı Sezer, bu alanda ayrıca *eḍ-Ḍarūret ẓirvet mermūḳat*[70] adlı bir inceleme daha yayınlamıştır.

Eski Arap şiir dilinin bir gerçeği olarak zaruret nitelikli kullanımlar ve yapılar, Arap kültür mirasının gerek dil ve edebiyat kaynaklarında, gerekse ilgili müstakil eserlerde genellikle konu tasnif yöntemi ile bazen de nitel bir yaklaşımla güzel ve kaba oluşuna göre işlenmiştir. Sözü edilen kaynaklarda konu; şiir, ayet, hadis, atasözü gibi edebī-tarihī referans metinler üzerinden işlenmiştir. Meselenin, tespit edilmiş bulunan dil kuralları ekseninde tartışılması, konunun bir bütün olarak ortaya konulmasını sağlamakla beraber, bir noktadan sonra özellikle dilin genel tabiî gelişme süreci ile coğrafî kullanım alanı gibi haricî etkenlerin de dikkate alınması, lehçeler arası ilişki ile ilgili sorunlar gibi kritik meselelerin aydınlatılmasına katkı sağlayabilir.

ESKİ ARAP ŞİİRİNDE KURALDIŞI KULLANIMLAR LİTERATÜRÜ

LITERATURE OF EXCEPTIONAL USAGES IN ANCIENT ARABIC POETRY

Dr.Eyyüp Tanrıverdi

Many texts of the ancient Arabic poetry contains usages in which general syntaxical or morphological rules of the language are broken and those structures were accepted as the usages appeared unavoidably due to definite reasons like meter, kafiya etc and has been termed "al-darurah al-shariyyah". The matter has been dealt with from the very beginning of the literary investigations

[65] es-Seyyid İbrāhīm Muḥammed, *eḍ-Ḍarūret eş-şiʿriyyet*, 2. bs. , Beyrut, Dār el-Endelus, 1983.

[66] M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar (I)", *EKEV: Akademi Dergisi*, No: X, Ankara, 2002, 213-222.

[67] M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar (II)", *EKEV: Akademi Dergisi*, No: XI, Ankara, 2002, 187-193.

[68] M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar (III)", *EKEV: Akademi Dergisi*, No: XIX, Ankara, 2004, 287-308.

[69] İsmail Hakkı Sezer, *Arap Şiirinde Zarūret*, Konya, 2000.

[70] İsmail Hakkı Sezer, *eḍ-Ḍarūret ẓirvet mermūḳat*, Konya, 2000. Yazarın *Arap Şiirinde Zarūret* adlı eseriyle bir arada basılan bu eser, ayrıca *eḍ-Ḍarūret eş-şiʿriyyet: Dirāset naḳdiyyet*, adıyla 2001'de Amman'da basılmıştır.

by ancient Arab scholars and so on. Consequently, a number of solutions and researches have appeared on the matter.

الضرورة الشعرية في الشعر الجاهلي

إن من أهم ما تناولت به أيدي رجال الأدب والنقد من مسائل الشعر الجاهلي والإسلامي مظاهره الداخلية من حيث المعنى والمضمون والخارجية من جهة الشكل واللغة. وقد كثر فيه ما يخالف قواعد اللغة الدارجة آنذاك، ولم يفلت ما ظهر في الشعر من الشواذ من أنظار النحاة والنقاد، وقد عنوا به عناية وافية تدوينا وتصنيفا وترتيبا. فنحن حاولنا في هذا المقال ترتيب ما كتب العلماء في الضرورة الشعرية ترتيبا تاريخيا، وشرحنا مسيرة جهود هؤلاء لأهمية قضية الضرورة الشعرية فيما يتعلق بلغته واللغة العربية على العموم.

KUR'AN'IN ÂYETLERİ-TABİATIN ÂYETLERİ: İMAN KONUSU ETRAFINDA BİR BİLGİ-DUYGU SARMALI

F. Asiye ŞENAT KAZANCI

.Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Tefsir Öğretim Görevlisi

GİRİŞ

Kendi haline bırakılmış bile olsa, çevresindeki nesne ve olayları gözlemlemek, ardından da bunlar üzerinde çıkarımlar yapmakla aşkın bir varlık fikrine ulaşabileceği varsayılan insanı, o aşkın varlık, söz konusu arayışta yalnız bırakmamış, gönderdiği peygamberler ve kitaplar aracılığıyla onun insanlığını tamamlayıp olgunluk seviyesine ulaşmasındaki şansını en üst noktaya çıkarmıştır.

Kitap gönderme geleneğinin son halkası olan Kur'an, bu özelliğinin bir uzantısı olarak çağlar boyu zevk alınarak okunmaya, üzerinde düşünülmeye, çıkarımlar yapılmaya ve yaşanmaya uygun nitelikler taşır. Söz konusu niteliklerde elbette onun anlatım üslûbunun, bölümleri arasındaki inanılmaz fikir örgüsünün, okunuştaki ritm ve ahenginin, insan için öngördüğü "insan" modelinin ve tüm bunların ötesinde; Allah ile insan arasında doğrudan, aracısız bağ kurmasının rolüne dikkat etmemek mümkün değildir.

Kur'an'ın ele aldığı konuları işlerken insanın yeteneklerini esas aldığı bilinmektedir. Bu meyanda onun insanın hem aklına, hem de duygularına hitap ettiği söylenebilir. Aslında böyle bir ayrım, anlatım kolaylığı sağlamakla birlikte, itiraf edilmelidir ki; fazlasıyla yapaydır; zira insanın yeteneklerini, halini, davranışlarını böyle bir ayrıma tâbi tutarak sağlıklı bir şekilde irdelemek mümkün görünmemektedir. Belki duygu ya da mantık yönü daha ağır basan sözden, davranıştan, halden söz etmek mümkün olabilir. Biz Kur'an'ın kulak-göz-kalp üçlemesini[1] duygu ve akla birlikte hitap etmesinin bir sembolü olarak telâkki ediyoruz. Varlığı, ürettikleri ve ondan üretilenler ile tabiat, bu iki yönlü hitaba en iyi örneklerden birini teşkil eder ve doğrudan ya da dolaylı anlatımlarıyla Kur'an'ın temel konularından birini oluşturur. Temel sorunsalı iman bağlamında insan olan Kur'an'ın, doğayla iman konularını harmanlayıp insana sunarken, aklî unsurları duygusal verilerin daha gerisine çekip çekmediği konusu üzerinde düşünülmelidir. Zira Kur'an'ın imana daveti ve insanın bu davet hakkındaki şüphelerini izâle etmek için getirdiği deliller, hayatın ta içinden seçilmiştir, uzun felsefî izahlara, kalbe nüfuz edemeyecek kupkuru ifadelere yer verilmemiştir. Güneşin doğuşu, batışı, ardından gecenin gelişi, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, nehirler, rengârenk ve çeşitli meyveler, sebzeler, hoş kokulu bitkiler, en büyüğünden küçüğüne bütün canlılar, hayatı kolaylaştıran

* Bu makale, *Kur'an-ı Kerim'in Günlük Hayatta Karşılaştığımız Nimetlere Bakışı* adlı yüksek lisans tezinin yeniden gözden geçirilmiş özetidir.

[1] Kur'an'da hakikatin bilgisine ulaşmanın aracı olarak bu üç duyuya ısrarlı atıflar yapılmıştır. Örnekler için bakınız: Bakara (2) : 7; En'âm (6) : 46; A'râf (7) : 179; Nahl (16) : 78, 108; İsrâ (16) : 36; Mü'minûn (23) : 78; Secde (32) : 9; Câsiye (45) : 23; Ahkâf (46) : 26, 101; Kâf (50) : 37; Mülk (67) : 23.

eşyalar bir araya gelerek çok canlı bir tablo oluştururlar. Kâinattaki güzellik ve uyum, insanın güzele, güzelliğe meftun yönüne direkt mesajlar ulaştırır. Kâinat mesajlarını olabildiğince hızlı ve doğru kodlayabilecek potansiyele sahip olması sebebiyle, bunların ilk ve temel alıcısı da duygusal yetenekler olarak kabul edilebilir.

Kur'an tabiat varlıkları ve olaylarını, özellikle Allah'a inanç noktasından değerlendirmiştir. O'nun gücünün, ilminin, hikmetinin en rahat temaşa edilebilecek yansımaları doğada bulunmaktadır. Mucize gösterme geleneğinin sona ermesinin bir devamı olarak, bitmez tükenmez mucize kaynağı doğaya işaretler vardır. Ayrıca Allah, sunduğu bütün menfaatleriyle doğayı insanın hizmetine vermiştir; bu vakıaya, O'nun insana merhametinin bir ifadesi olmak üzere anlam yüklenmiştir. Öte yandan âhiret gününe imanın şifreleri de, çoklukla doğayla bağlantılı olarak sunulmuştur.

Kur'an'ın tabiat olayları karşısında insandan istediği temel karşılık, her şeyden önce bunlara karşı duyarlı ve dikkatli olmasıdır. Bu istek, hem olumlu, hem de olumsuz olmak üzere iki ayrı formda okuyucuya sunulmuştur. Olumlu anlatımdan kastımız, bir yandan doğa olaylarına ilgi gösterme gerekliliği emir siygasıyla ifade edilirken,[2] diğer yandan da bunlara dikkat eden insanların övülmüş olmasıdır. Genel anlamda kendini geliştirmek, insanlık alanında olgunlaşmak, özel anlamda da Allah'a yakın olup, O'nunla özel bir diyalog kurmak isteyen biri için son derece cazip olacak; bilgili olma, akıl etme, görüp duyma, düşünme, inanma, Allah'a yönelme, şükretme, O'ndan korkan bir kul olma gibi nitelemeler, tabiatla ilgilenen ve bunlardan kendi zihnî, hissî seviyelerine göre çıkarımlar yapan insanlara atfedilmiştir. Gerçekten de benzeri övgü fiilleri, en fazla tabiattan söz eden âyetlerin bir mütemmimi olarak sunulmuştur [3] ki; bu dikkat ve rikkatle üzerinde durulması gereken bir keyfiyettir.

Öte yandan tabiat karşısında kayıtsız kalan, onu otomatiğe bağlanmışçasına çalışır telâkki ederek mucizevî hallerini göremeyenlerin de eleştiriliyor olmaları, doğada olup bitenlerle ilgilenilmesi için kullanılmış bir başka teşvik metodu sayılmalıdır.[4]

Kur'an'ın doğayı ve ondan üretilenleri, başta iman konuları olmak üzere bazı mesajlarını iletmede malzeme olarak kullandığını ifade etmiştik. Üstelik söz konusu vakıa, belirli konulara hasredilmiş olanlar hariç, yoğunlukları değişmekle birlikte neredeyse bütün sûrelerde görülebilir durumdadır. Zira Kur'an hiç umulmadık bir bölümde, hiç umulmadık bir şekilde okuyucunun gözlerini dışarıdaki âleme çevirebilir. Birkaç sayfa Kur'an okuyan birisi büyük bir ihtimalle doğayla bir şekilde ilintilendirilebilecek bir âyetle karşılaşacaktır. Elbette bu kadar sık tekrar

[2] Yunus (10) : 101.

[3] Biz sayıca kabarık olan bu âyetlerin sadece bir kısmına, okuyucuya fikir vermesi açısından burada işaret ediyoruz: Bakara (2) : 164 ; Âl-i İmrân (3) : 190; Ra'd (13) : 3-5; Nahl (16) :12, 14, 65, 79; Furkân (25) : 62 ; Neml (27) : 86; Rûm (30) : 20-24, 28, 37; Lokman (31) : 31; Zümer (39) : 42, 52; Şûrâ (42) : 33; Câsiye (45) : 3-5, 13; Zâriyât (51) : 47-49.

[4] Yusuf (12) : 105; Nahl (16) : 83; Enbiyâ (21) : 32.

edilen bir konunun, bu sıklıkla doğru orantılı bir öneme sahip olacağı âşikârdır. Ancak bizim şahsî kanaatimiz odur ki; son kitabın bağlıları, bugün onu okurken bu konuya hak ettiği önemi göstermemektedirler. Kur'an'ı "kullanım kılavuzu"[5] olmaya indirgeyen ilmihalci yaklaşım için olduğu kadar, onun akla hitap eden anlatımına dikkat kesilmiş entelektüel bakış için de tabiatın âyetlerinin, alabildiğine "romantik" göründüğü söylenebilir. Bu âyetleri okuyup geçmeyecek potansiyel grup olarak geriye kala kala Kur'an'ın modern bilimle uyum içerisinde olduğu donesi üzerinden onun Allah tarafından gönderildiğini ispat etme gayreti içindeki davetçiler kalmaktadır. Oysa Kur'an'ın ısrarlı göndermeleri hatırlandığında, insanı her yönden kuşatan vasfıyla tabiat, bilgi ve duygu düzeyiyle uyumlu olacak şekilde her inananın gündeminde ve gözlem alanı içinde olmak durumundadır. Kur'an'ın üzerinde ısrarla durmasıyla ciddi bir tezat teşkil edecek şekilde bu konu etrafındaki ilgi eksikliği, bizi bu çalışmayı kaleme almaya sevk etmiştir.

Tabiat varlıkları ve olaylarının Kur'an'da ele alınışlarını değerlendirilirken, bu kitabın az sözle çok şey söyleme özelliği düşünülürse, imana matuf kullanımlardan başka yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Kur'an'ın kendi üslûbu içinde doğal güzellikleri betimleyip, insanı, gördüklerinin inanılmaz güzelliği üzerinde düşünmeye, bir şeyler hissetmeye çağırdıktan sonra, bir manevrayla güzelliği hiç umulmadık bir şeye; otlamaya giden hayvanlara atfetmesi,[6] fayda ile mündemiç olmuş bir estetik yaklaşım olarak düşünülebilir. Öte yandan bir eğitim yöntemi olarak, imanî kavramları çoklukla somut değerlerin üzerine bina etmesi üzerinde değerlendirmeler yapılabilecektir. Ya da son yüzyılda bir hayli moda bir tefsir çeşidi olarak, Kur'an âyetleriyle bilimsel gelişmeler (veya en azından bilimsel merak) arasında bağlantılar kurulabilir. Benzeri yaklaşım modellerinin sayısı çoğaltılabilir. Genel olarak "doğa âyetlerindeki ikincil hedefler" diye tanımlayabileceğimiz bu yaklaşımlara, bu makalede yer verilmemiştir. Çünkü yukarıda örneği verilen türde mülâhazalar, bir araya geldiklerinde, müstakil bir çalışmaya ihtiyaç duyacak hacme sahip olmaktadırlar. Biz bütün bu konuları, burada ele alınan hususları da ekleyerek ayrı bir çalışmada değerlendirmeyi hedeflediğimizi bildirelim.

Bu çalışmayla ilgili ikinci bir sınırlama, Kur'an'ın Allah inancını yitirmiş-yitirmek üzere ya da inancı berraklığını kaybetmiş (şirke bulaşmış) olanları, muhatap kabul ederek, onların gönül ve fikir dünyalarını teyakkuza geçirme ümidiyle, doğa üzerinden mesajlar göndermesine bu makalede değinilmemiş olmasıdır. Bunda amaç, işaret edilen grubun durumundan daha vahim olarak; Allah'a inanan ama O'nu tam manasıyla tanımayan, anmayan, verdiğini alan ama farkına varmayan, denizin içindeki balık misali nevzuhur bir inanan prototipi üzerinden, bir

[5] Kur'an'ı "kullanım kılavuzu" olarak tanımlayan yaklaşımın temel sorunu, okuyucuya sadece talimatları uygulamaya yönelik bir görev biçmesidir. Bir kullanım kılavuzunu dikkatle okuma, anlamak ve istenilen eylemi gerçekleştirmekle maksat hasıl olmaktadır. Oysa Kur'an'ın kendisine böyle bir paye biçmediği, yeterince dikkatli olmayan nazarlarla bakıldığında bile görülebilecek kadar barizdir. O, okunmak, anlaşılmak, ama ille de uzun uzun düşünülmek, ince ince tefekkür edilmek istemektedir. Kur'an, yüklendiği rehber misyonuyla, doğal olarak, okuyucusundan böyle bir fikrî ve hissî emeği talep etmektedir.

[6] Nahl (16) : 6.

Kur'an konusunu düşünme kolaylığı sağlamaktır. Açıktır ki; bilinçli bir şekilde kendini, aklını, duygularını ve imanını değerlendiremeyen samimi bir inanan için bile inanç, Kur'an'ın istediği performansı sağlayamayabilir.

Kur'an'ın temel konularından biri olarak doğayı değerlendirişine daha yakın plândan bakmadan önce, çalışma içinde ifade sıkıntısı yaratan bir hususa dikkat çekmek isteriz. En dar ama en kolay anlatımla doğa ya da tabiat varlıkları ve olayları diye ifade ettiğimiz varlık alanının zihinlerde oluşturduğu mana ile Kur'an'ın "doğa"sı arasında farklılıklar olduğunu öncelikle ifade etmek gerekir. Dolayısıyla böyle bir tanımlama, neresinden bakılırsa bakılsın Kur'an âyetleri hatırlandığında yetersiz kalmaktadır. Zira Kur'an hem tabiattaki varlıkları, hem bunların fonksiyonlarını, hem de bunların bazılarından insan emeği ile elde edilen ürünlerin tamamını "doğa"nın bir parçası olarak zikretmekte ve bir ayrım gözetmeksizin bunları kendi mesajını iletmekte malzeme olarak kullanmaktadır. En açık örnekleri Nahl sûresinde görüleceği üzere, yağmur, bununla yetişen ürünler, denizden elde edilen menfaatler, güneş ve ay[7] ile evler, insanları sıcaktan soğuktan koruyan elbiseler, savaşta güvenliği sağlayan zırhlar[8] bütün "doğal"lığıyla yan yana zikredilmiş ve bunların tamamı Allah'ın sunduğu birer nimet olarak bildirilmiştir. Hem hammaddesi, hem de bu hammaddeyi işleyecek yeteneği bahşettiği için insan eliyle üretilenlerin de Allah'a atfedilmesi Kur'an bağlamında doğal karşılanmalıdır, ancak insanın araya kendi emeği girdiğinde çıkan ürünü kendine hamletmesi hatırlandığında bu konu ayrı bir önem kazanmaktadır. Bütün bu insan emeği katkılı eşyalara içlerinde barındırdıkları "doğal"lığı da hatırlatan bir genel isim bulunmadığı sürece, Kur'an'da tabiat âyetlerinden bahseden her çabanın bir anlatım zorluğu yaşayacağı açıktır. Sonuç olarak bu çalışmada tabiat, doğa, tabiat varlıkları tabirleri kullanıldığında, alışılagelen mananın yanında Kur'an'ın eklediği bu katkıyı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kur'an, Tabiata İman Perspektifi Üzerinden Anlam Yükler

Kur'an-ı Kerim'in en temel sorununun iman olduğunu fark etmek, özel bir uzmanlığı gerekli kılmamaktadır. Zira önce dünyada, sonra da âhirette tüm güzelliklere ulaşmanın temel koşulu imana sahip olmak olarak gösterildiği gibi, imandan tamamen uzak olmak ya da imanın saflığını yitirip içine, Kur'an'ın kendi deyimiyle zulüm (şirk)[9] karışmış olması da "kötü son"un ilk, temel sebebidir.

Yaptırımı olan, insan için iyi ya da kötü sonuçlar doğurabilen hayatî bir konuda insanın bilgisiz ve akıbetinin tesadüflere bırakılmış olması düşünülemez. Gerçekten de Kur'an neye ve nasıl inanılacağı konusunda sessiz kalmamış, zihne takılması muhtemel sorulara da cevap verecek bir konu genişliği içinde beyanatta bulunmuştur. Kur'an'ın prensibine göre iyi ve kötü bildirilip açıkça ortaya konma-

[7] Nahl (16) : 10-14.
[8] Nahl (16) : 90-91.
[9] Lokman (31) :13; En'âm (6) : 82.

dan insan sorumlu tutulmaz[10] ki; hoş olmayan bir sonuçla karşılaşan insanın herhangi bir itirazı, mazereti olamasın,[11] söylenebilecek sözü kalmasın, düzeni ortaya koyanın şanına lâyık olarak, düzende herhangi bir aksaklık, bir açık meydana gelmesin. Bir başka deyimle, bu hayat oyununu kazanan için de, kaybeden için de bir gerekçe, bir açıklama olabilsin. Kur'an'a göre iman süreci, her şeyi yaratan ve düzenleyen, güçlü, her şeyi bilen, gören ve duyan, varlığının bir başı ve sonu olmayan, en güzel isimlere sahip, adı "Allah" olan yüce bir varlığı kabulle başlar. Ancak Allah'ın varlığıyla beraber birliğini de kabul etmenin, bir başka deyişle O'ndan başka ilâh olabileceğini reddetmenin de iman sürecine dahil olduğunu belirtmekte fayda vardır. Aksi takdirde, yani Allah'ın varlığını kabul edip birliğini inkâr etmede ortaya çıkan durum iman değil, dönüşü olmadığı sürece affedilemez bir suç olan şirktir.[12]

Kur'an bütünlüğü içinde ele alındığında, Allah'a imandan hemen sonra gelen ikinci temel iman esası, O'na kavuşmaya, yani âhiret gününe imandır. Bir başka deyişle de, insanın öldükten sonra diriltileceğini, yaptıklarından veya yapmadıklarından dolayı sorguya çekileceğini ve bu sorgunun neticesine göre mükâfat ya da ceza göreceğini kabullenmedir.

Bu iki prensiple ilgili soru ve sorunların hallinden sonra, halli bu iki esasla yakından ilgili olan diğer inanç prensiplerinden söz edilebilir: Meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman.[13] Bunlarla irtibatlı sorunlar, ancak diğerleriyle bir bütünlük içinde olduğunda çözülebilir. Zira Allah'a ve âhirete imanı netleşmiş bir mü'minde meleklere, kitaplara ya da peygamberlere imanla ilgili bir sorun neş'et etmesi, pek fazla imkân dahilinde değildir. Bu cümlenin tam tersi de doğru görünmektedir: Allah'a imanla ilgili bir sorunu olan insanın meleklere ya da kitaplara iman konusunda sıhhatli bir yaklaşıma kavuşması, mümkün görünmemektedir.

Kur'an'a pek dikkatli olmayan nazarlarla bile baksak, onun bu beş temel iman esası içinde ilk ikisini daha fazla ön plâna aldığı, ihtilâfa meydan vermeyecek netlikte ortaya çıkar. Ama yine de bu konuda bir delil istenirse, söylenebilecek ilk şey, onun bu ikisini, yani Allah'a ve âhirete imanı diğerlerinden ayrı olarak sık sık zikrettiğidir.[14] Dahası en fazla açıklama ve delil de bunlarla ilgili olarak serdedilmiştir.

Kur'an imanla ilgili bilgileri ve açıklamaları, bazen telkin, bazen de ispat tarzında sunmuştur. Bu bağlamda, Allah'ın insanla bağlantısını kuran birincil adım olan, iman prensiplerini ve O'nun diğer mesajlarını ileten vahiy ürünü bilgiler ile, Allah'ın kudretini ve insana olan ilgisinin en büyük delili olan mükemmel düzene sahip kâinatın olaylarına aynı adın verilmiş olması, üzerinde durulmaya değer bir

[10] İsrâ (17) : 15.
[11] Nisâ (4) : 165 ; En'âm (6) : 156-157.
[12] Nisâ (5) : 48.
[13] Bakara (2) : 177.
[14] Bakara (2) : 8 , 126, 228, 232, 264; Nisâ (4) : 38-39, 59, 162; Tevbe (9) : 18-19, 29, 44, 45, 99; Nûr (24) : 2; Ahzâb (33) : 21. Kapsamlı bir değerlendirme için bkz: Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden Bakış*, İstanbul, 1997, s. 93.

vâkıadır. Bir başka deyişle, telkin tarzındaki açıklamalar vahiy ile gönderilmiştir, vahiy ile gönderilen bilgileri destekleyen deliller ise hem bizzat vahyin içinde, hem de kâinatta yer almışlardır. Kur'an işte bu iki anlatımın ikisine birden aynı adı verir: Âyet. *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserinde bu iki kavramı Allah'ın insanla iletişimindeki "sözlü ve sözsüz işaretleri" olarak tanımlayan Toshihiko İzutsu, son derece hoş bir ifadeyle bu işaretleri, Allah'ın insanla konuşma isteği olarak nitelendirir.[15] Aynı eserde âyet kelimesinin nâzil olduğu dönemde kullanılışı hakkında verilen bilgi, Kur'an'ın tabiat olaylarına neden bu adı verdiğini daha net anlamaya yardımcı olmaktadır. Esere göre, Arap dilini meydana getiren bedevî dilinde bu kelime dinî bir anlamda değil, tabiatla ilgili olarak kullanılmıştır.[16]

Allah'a ve âhiret gününe imanla ilgili ortaya konan deliller, gerçekten de yakından incelemeyi gerektirecek kadar ilginç bir tarza sahiptir. Onların en önemli özellikleri, şüphesiz yalın oluşlarıdır.[17] Hatta o kadar yalınlardır ki, entelektüel bir çabayı gerektirmedikleri fikrinin zihinlerden geçmesine mâni olmak neredeyse imkânsızdır. Onlar derinliklerini, sahip oldukları geniş fikir ufkunu üstünkörü okuyuş ve ilgilenişlerde değil, ancak detaya inen incelemelerden sonra okuyucuya sunmaya başlar. Diğer yandan bu delillerin gözlemlere, insanların her gün görüp geçtiği nesnelere, olaylara dayanıyor olması, konunun çekiciliğini artırmaktadır. Çünkü böylece, bu delillere ulaşmak için uzun boylu araştırmalara gerek kalmamaktadır. Aklının ve duygularının kapısını aralayan biri için Allah'ı ve O'na kavuşmayı hatırlatan bir nesneyle, olayla karşılaşıvermek işten bile değildir. Ancak bunları ifade etmek, yineleyelim ki; bunların hemen bir bakışla künhüne vâkıf olunacak konular olduğunu iddia etmek değil, sadece onlara ulaşmaktaki kolaylığı ifade etmek ve herkesin kendince bir şeyler alabileceğinin altını çizmek amaçlıdır.

1- Allah'a İman Bağlamında Doğa Âyetleri

Kur'an-ı Kerim'in insanı ve ona ait konuları, Allah merkezli olarak ele aldığı açıktır. Onun dün-bugün-yarın bağlantıları, hep bu ana mihver etrafında düğümlenir. Geçmiş milletlerin kıssaları, peygamberler, insan tiplemeleri, ibadet ve ahlâk kuralları, ahkâm konuları, doğa, kıyamet, âhiret, cennet, cehennem vs. konular, bir ve yüce Allah'a iman ya da O'nu inkâr perspektifinden ele alınır.

Temel konusu Allah'a iman olan bir kitapta Allah'ın tanıtımının yapılması da zorunludur. Kur'an'da tanıtılan Allah; bir,[18] yüce,[19] her şeyi yaratan,[20] kâinatı

[15] Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Terc: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trz., s. 168.

[16] Izutsu, Toshihiko, a.g.e., s. 128.

[17] Delillerin yalın oluşu, inancın da rahat anlaşılır olmasını sağlamıştır diyebiliriz. Nitekim 'İslâm'ın kolay bir din olması, aslında anlaşılır bir tevhid inancına sahip olmasından kaynaklanır, şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Bakınız : Farah, Jan İbrahim, *Kur'an'ın Tabiata Bakışı ve Allah'a İman,* basılmamış doktora tezi, Ankara, 1987, s. 15-17.

[18] Bakara (2) : 163; Nisâ (4) : 171; Mâide (5) : 73; En'âm (6) : 19; Yûsuf (12) : 39; Ra'd (13) : 16; İhlâs (112) : 1.

[19] Bakara (2) : 129, 209, 228; Sebe' (34) : 6; Fâtır (35) : 2; Zümer (39) : 1.

[20] En'âm (6) : 102; Zümer (39) : 62; Mü'min (40) : 62; Haşr (59) : 24.

sevk ve idare eden, merhametli, gerektiğinde azap da eden,[21] ama yine de rahmeti her şeyi kuşatmış olan,[22] sonuçta her şeyin kendisine döneceği bir varlıktır. Bu ve benzeri özellikleri ile tasvir edilen Allah hakkında O'nun gönderdiği kitapta söylenenler, bir başka deyimle Allah'ın insanlara doğrudan hitap ettiği kitabında "Ben varım" demesi, kendisini, kendisiyle aracısız konuşma lütfunda bulunan aşkın bir varlık karşısında muhatap olarak bulan insan için yeterince etkileyicidir. İnanma temayülü taşıyan, fıtratı bir şekilde tahrif ve tağyire uğramamış biri için bu beyanat, sadra şifa verici bir nitelik taşır ve inanma ihtiyacı sağlıklı yoldan karşılanır. Bununla beraber yukarıda belirtilen nitelikleri taşımayan, yani inanma temayülü netleşmemiş, doğal yapısıyla arasında sun'î engeller bulunan biri için de, Allah kavramı etrafında oluşan bilgi ve duygu yumağı, sadra şifadan öte sıkıntı veren bir hâl alır.[23] İşte bu sıkıntıyı şifaya çevirmek üzere yapılabilecek ilk şey, gönülleri iknaa çalışmaktır. Burada "gönülleri ikna" tabirinin kullanılması, normal koşullarda gönlün, ancak akıl ikna olduktan sonra mutmain olabilmesi sebebiyledir. Ancak akıl yeterince veri alıp doyduğu halde, gönlün karşı durmasına ve inkârı seçmesine çözüm yoktur. İşte Kur'an da bu konuda yapılması gerekeni yapmış, üstelik hem akılları, hem de gönülleri sımsıkı kavrayacak söylemlerle muhatabının karşısına çıkmıştır.

Kur'an'ın imana davet ederken söylediklerinin en çok üzerinde durulması gereken tarafı, kanaatimizce onların günlük hayatta oynadıkları rolün tam ortasından koparılarak iman gibi soyut bir konuya malzeme yapılmış olmalarıdır. Gerçekten de Kur'an, gaybî âlemlere dair söyleyeceklerinin pek çoğunu, tabiattaki olay ve nesneleri kullanarak ifade etmiştir. Yer ve gökler, bu konuda en çok zikredilen iki kavram olmuştur, zira diğer söz konusu edilecek olaylar bu ikisi arasında meydana gelmektedir:

"Arşı su üzerinde iken, hanginizin daha güzel iş işleyeceğini ortaya koymak için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur." [24]

Göğe ve yere yöneltilen "isteyerek ya da istemeden gelin" hitâbına, onların isteyerek geldiklerini bildiren âyet[25] ile yedi kat göğü ve yeri yaratanın Allah olduğunu hatırlatan Kur'an cümlesi[26] de burada hatırlanmalıdır. Gökler ve yeryüzü ile beraber; güneş, ay, yıldızlar ve hemen bunlarla beraber çağrışım yapan gündüz ile gecenin birbirlerini takibi de sık sık Kur'an'ın gündemine gelmiştir. Gündüz ve gecenin varolma sebebi de, insanın rahatlığı baz alınarak anlatılmıştır:

[21] Âl-i İmrân (3) : 129; Mâide (5) : 98; En'âm (6) : 165; A'râf (7) : 167.
[22] A'râf (7) : 156.
[23] En'âm (6) : 125.
[24] Hûd (11) : 7.
[25] Fussılet (41) : 11.
[26] Talâk (65) : 12. Yaratılış ile ilgili âyetlerin topluca bir yorumu için bakınız: Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Terc: M. Ali Sönmez, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988, s. 207-220.

"Bağrında dinlenesiniz diye geceyi ve (işlerinizi) görüp gözetesiniz diye gündüzü var eden O'dur; işte bunda dinleyip (ders almak) isteyen insanlar için âyetler vardır." [27]

Yeryüzü de, dağları, nehirleri, ormanları ve tüm güzellikleri ile, Allah'ın varlığı ve birliğine delil olmak üzere Kur'an'da yerini almıştır:

"Yeri yaydık, oraya sâbit dağlar yerleştirdik, orada her şeyi bir ölçüye göre bitirdik. Orada sizin ve rızk veremeyeceğiniz kimseler için geçimlikler meydana getirdik." [28]

Gökler ve yer ile ilgili olup, pek çok yerde bunların peşi sıra zikredilen iki olay da; gökten indirilen su ve bu su ile yerde ürünlerin yeşertilmesidir:

" O, gökten su indirendir. Onunla her çeşit bitkiyi çıkardık, o bitkiden bir filiz çıkardık, ondan da birbiri üzerine binmiş dâneler; hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar çıkarıyoruz. (Bunların) kimi birbirine benzer, kimi benzemez. Her birinin meyvesine bakın: Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman. Şüphesiz bu size gösterilenlerde, inananlar toplumu için elbette çok ibret vardır." [29]

Ayrıca yağmurun sadece insan için değil, onun hayatını doğrudan etkileyen diğer canlılar için de yağdırıldığı[30] açıklanmıştır. Çünkü insanın, bunların çoğunu elde etmek için herhangi bir çabası yoktur.[31]

" İnsan şu yiyeceğine bir baksın. Biz suyu iyice döktük. Sonra toprağı güzelce yardık da, orada dâne, üzüm, yonca, zeytin, hurma, iri ve gür bahçeler, meyva ve çayır bitirdik, sizin ve hayvanlarınızın yaşamı için.." [32]

Yeryüzünün çoğunluğunu kaplayan denizler ve ondan elde edilen faydalar da burada hatırlanmalıdır:

"O, denizi de (hizmetinize) râm etti ki; ondan taptaze et yiyesiniz ve ondan kuşanacağınız süsler çıkarasınız. Görüyorsun ki gemiler, denizi yara yara akıp gitmektedir. (Bütün bunlar) Allah'ın lütfunu aramanız ve O'na şükretmeniz içindir."[33]

Gök, yer, gökten yere inen yağmur, bu yağmurla yeşeren bitkiler, bunları yiyip beslenen hayvanlar… Kur'an bu hayvanlardan elde edilen faydalara da ayrıca dikkat çekmiştir:

[27] Yûnus (10) : 67.

[28] Hicr (15) : 19-20.

[29] En'âm (6) : 99.

[30] Nahl (16) : 10.

[31] Furkân (25) : 48-49 Aynı konuya değinen benzeri âyetler için bakınız: Bakara (2) : 22, 164; A'râf (7) : 57; Enfâl (8) : 11; İbrahim (14) : 32; Hicr (15) : 22; Nahl (16) : 65; Tâhâ (20) : 53-54; Hacc (22) : 63; Nûr (24) : 43; Ankebût (29) : 63; Rûm (30) : 24, 49; Lokmân (31) : 10; Secde (32) : 27; Fâtır (35) : 9; Mü'min (40) : 13; Şûrâ (42) : 28; Zuhruf (43) : 11; Câsiye (45) : 45; Kâf (50) : 9; Zâriyât (51) : 2.

[32] Abese (80) : 24-32.

[33] Nahl (16) : 14. Benzeri âyetler için bkz.: Bakara (2) : 164; Yûnus (10) : 22; İbrahim (14) : 32; İsrâ (17) : 66; Hacc (22) : 65; Lokmân (31) : 31; Câsiye (45) : 12.

"Ehlî hayvanlarda size ders vardır; onlardan çıkan sütten size içiririz, onlarda daha birçok menfaatiniz vardır. Onlardan yersiniz. Hem onların ve hem de gemilerin üzerinde taşınırsınız." [34]

"Rabbin bal arısına: ' Dağlarda, ağaçlarda ve hazırlanmış kovanlarda yuva edin; sonra her çeşit üründen ye, sonra da Rabbinin işlemen için gösterdiği yollardan yürü' diye öğretti. Karınlarından insanlara şifa olan çeşitli renklerde bal çıkar. Düşünen bir millet için bunda ibret vardır." [35]

" .....Hayvanların derilerinden, yolculukta ve ikamet zamanlarınızda kolayca taşıyacağınız evler; yün, tüy ve kıllarından bir süre kullanacağınız giyimlikler ve geçimlikler var etmiştir." [36]

Yukarıda belli başlı konu başlıklarına göre seçerek bazı örneklerini sunduğumuz âyetlerden de anlaşılacağı üzere; Kur'an, Allah'ın varlığı ve birliği söz konusu olunca, tabiatı ve ondan mamul ürünleri, insan yaşantısıyla iç içe olan ilişkisinden de faydalanarak muhatabını çepeçevre kuşatacak bir üslûp içinde değerlendirmiştir. Bu meyanda; ister ilkel, ister gelişmiş bir hayat tarzına sahip olsun, dün ya da bugün yaşasın, veya yarın yaşama imkânı gündeme gelsin, kimse bu âyet/nimetleri görmediğini, bunlardan faydalanmadığını, bunlarla ilgilenmediğini iddia etme hakkına sahip değildir. Diğer yandan, dünyanın her neresinde olursa olsun, herkese hitap edebilecek genişlikte serpilen bu işaretlerin, Kur'an'ın bütünlüğü ile bir uyum içinde olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Kâinat âyetlerine Kur'an'da nasıl yer verildiğini ana hatlarıyla böylece inceledikten sonra, bütün bunlar ifade edilirken, Allah'a iman konusunda muhataba gönderilen mesajları irdeleyelim.

a-Allah'ın Bütün Kâinatın Yaratıcısı ve Düzenleyicisi Olması

Allah, Kur'an'da kendi varlığı ve birliği hakkında konuşurken, zannın gerçeğe dair bir geçerlilik taşımadığını[37] ifade etmiş ve bunun bir uzantısı olarak delile dayanmayan herhangi bir iddianın, söylem şekli itibariyle gerçeğe çok benzese bile,[38] neticede sonuç doğurmayacak bir söz olduğunu bildirmiştir. Bununla birlikte, insanla, zorlama ve boyun eğmeye değil, ikna olmaya dayanan bir diyalog kurmak istediğinden, söylediklerine dair kanıtlar ileri sürmüş, Kendi söylediğine karşıt tez ileri sürenlerden de açık delil (burhân) istemiştir.[39] Allah'ın insanları ikna etmek için kullandığı delillerin çoğunu tabiattan seçtiğini görebilmek zor değildir.[40] Bu deliller serdedilirken, hiç değişmeyen ve üzerinde ısrarla durulan konulardan

[34] Mü'minûn (23) : 21-22.
[35] Nahl (16) : 68-69.
[36] Nahl (16) : 80.
[37] Yûnus (10) : 36; Necm (53) : 28.
[38] En'âm (6) : 112; Âl-i İmrân (3) : 78.
[39] Bakara (2) : 111; Enbiyâ (21) : 24; Neml (27) : 64; Kasas (28) : 75.
[40] Biz konuyla ilgili çok sayıda âyet olmasından dolayı burada ancak bir kısmına işaret edebiliyoruz: Bakara (2) : 164; Âl-i İmran (3) : 190; En'âm (6) : 99; Yûnus (10) : 5-6; Ra'd (13) : 2-4; İbrahim (14) : 5; Nahl (16) : 11, 13, 65, 67, 69; İsrâ (17) : 12; Rûm (30) : 22-25, 42; Lokmân (31) : 31; Yâsîn (36) : 33, 37, 41; Mü'min (40) : 13; Fussılet (41) : 37, 39; Şûrâ (42) : 29, 32.

birisi, kâinatın yaratıcısının kim olduğu sorusudur. Bu soruya verilen cevap, konunun her açılışında, bir daha hiç silinmemecesine zihinlere yerleştirmek ister bir tavırla, hiç usanmaksızın yinelenmiştir: Allah. Kimi zaman, ortak koşmadan, Bir Allah'a iman konusunda problemi olan kişilere sorulan "göklerin ve yerin Rabb'inin kim olduğu"[41] "göklerden ve yerden rızk verenin kim olduğu"[42] soruları, muhatapların ne diyeceği beklenmeden, Hz. Peygamber'e yöneltilen "Allah de!" emriyle cevaplanmıştır. Burada Neml sûresindeki etkileyici anlatım hatırlanmalıdır. İlgili bölüm Allah'ın mı, yoksa O'na ortak koşulanların mı daha hayırlı olduğu[43] sorusuyla başlar. Zihinlere yerleştirilmek istenen "Elbette Allah!" cevabını elde etmek için, O'nun gökleri ve yeri yarattığı, gökten su indirip yerde insanların bir ağacını dahi bitiremeyeceği bahçeler, dağlar ve ırmaklar var ettiği, sıkıntılı anında insanın yanında olup onun ihtiyaçlarını giderdiği, yolunu şaşırdığında doğru yolu gösterdiği ve rahmetine bir müjdeci olarak rüzgârları gönderdiği[44] hatırlatılır, bunların her birinin ardından da hayretle şu soru yöneltilir: "Allah ile beraber başka bir ilâh mı?!" Kurgu öylesine güçlü ve etkileyicidir ki; bu sorunun cevabı, ancak kocaman bir sessizlik olmalıdır.

Evrende her şeye gücü yeten, olayların akışını idare eden yüce varlık konusunda ikilik fikrine sahip olanlara, evrenin yaratıcısı ile ilgili yöneltilen soruların bizzat müşrikler tarafından cevaplandığı da vâkidir.[45] İşte bu anda çeşitli sebeplerle şirke bulaşan zihinler, doğru istikameti gösterir bir tavır alırlar ve herkesten, her şeyden öte, asıl yüce gücü itiraf ediverirler:[46] Allah. Ama bu itirafı izleyen azara bulanmış bir davet de vardır. Şirk koştuklarının yarattığı herhangi bir şey göstermeye çağırılıp da yanıt veremeyenlere,[47] ağızlarıyla dile getirdikleri gerçeğin gereğini yerine getirmeleri, itiraf ettikleri bu gerçekten yüz çevirmelerinin zaten derin olan hatalarını iyice çekilmez hale sokacağı, altı çizilerek ifade edilir. Kimi zaman da Allah'ın kudretini ifade eden cümleler halinde sunulan soruların cevabı, muhatabın akl-ı selîmine emanet edilmiştir.[48]

Pek çok keresinde "O'nun delillerinden birisi de" kalıbının arkasına takılarak muhatabın zihnine doğuveren işaretler, can alıcılıkları sebebiyle hemen kalbe doğru bir yol bulurlar. Gökyüzünden yeryüzüne, havadan, sudan toprağa, güneş, ay ve yıldızlardan hayvanlara ve onlardan elde edilen menfaatlere, giyecekten yiyeceğe, içeceğe kadar uzanan bir konu yelpazesi içinde ilgili nişaneler muhataba sunulmuştur.

Bu başlık altında ele almak istediğimiz bir başka önemli konu da; Kur'an'da Allah'ın, kâinatın yaratıcısı olması yanında, onun düzenleyicisi, düzeninin

[41] Ra'd (13) : 16.
[42] Sebe' (34) : 24.
[43] Neml (27) : 59.
[44] Neml (27) : 60-64.
[45] Mü'minûn (23) : 84, 86, 88.
[46] Yûnus (10) : 34; Mü'minûn (23) : 85, 87, 89.
[47] Ahkâf (46) : 4.
[48] Mülk (67) : 30.

koruyucusu olarak da gösterilmiş olmasıdır. Aslında Kur'an bütünlüğü içinde ele alındığında buna açıklama getirmek de abesle iştigal addedilebilir, zira konu yaratıcılık ile o kadar iç içedir ki, delil getirmeye ihtiyaç hissetmez. Tersini iddia etmek, Allah'ın evreni yarattıktan sonra bir köşeye çekildiğini savunmak olacaktır. Oysa Kur'an'a göre Allah, gökleri ve yeri bozulmasın diye tutar, zira bunların düzeni bozulursa bunu geri getirebilecek başka hiçbir kudret yoktur.[49] O rüzgârları gönderir, yağmuru yağdırır, ürünlerin oluşumu O'nun izniyledir, Allah'ın özel müdahalesi olmasa, bütün düzen alt üst olur; gökler paramparça olup dökülür,[50] güneş sönüverir, mevsimler birbirine girer, rüzgâr esmez, yağmur yağmaz olur, içilecek bir yudum su bulunamaz.[51] Aslında O, her gün, her an bir başka iş gerçekleştirir.[52]

Ve nihayet Kur'an'ın Allah'ın evrenin tek hâkimi olduğu konusunda öne sürdüğü delillerle ilgili olarak söyleyeceğimiz son şey; bu delillerin her gün artan bir geçerlilik ve canlılıkla işlevlerini devam ettirecek olmalarıdır. Üstelik bu devam ettiriş, Kur'an'ın mesajının gerçek olduğunun zamanla daha iyi anlaşılacak olması esasına bağlanarak, sadece Allah'ın varlığının değil, Kur'an'ın her ifadesinin gerçekliğinin ortaya çıkacağını kapsar halde sunulmuştur.[53]

b- Kâinattaki Her Şeyin Allah'a Ait Olması

Kur'an'ın doğadan bahsederken üzerinde ısrarla durduğu bir ikinci konu, evrende görülebilen ve görülemeyen her şeyin Allah'a ait olmasıdır. Gerçekten de, Kur'an pek çok yerinde gökte, yerde ve bunlar arasında her ne varsa, bunların tamamının O'na ait olduğunu beyan eder.[54] Bu fikri, evrenin yaratıcısının, onda gerçekleşen, var olan her şeyi bildiğinin, her şeyin O'nun kontrolünde gerçekleştiğinin söylenmesi destekler.[55] Hatta O'nun bilgisinin genişliği deniz ve karada olup biteni, düşen bir yaprağı, yerin karanlıklarında yaş veya kuru her bir taneyi bile bilmekle tavsif edilir, Çünkü gaybın anahtarları O'nun elindedir ve bu anahtarları O'ndan başkası bilmez.[56] Sadece anahtarlar mı ?!.. Göklerin ve yerin kilitleri de O'ndadır.[57]

Evrende var olan, görünen ve görünmeyen her şeyin sahibinin Allah olması, doğal-yapay her tür ürünü içine alacak kadar geniş kapsamlıdır. Çalışmanın giriş bölümünde, tabiat olayları dendiğinde zihinlerde canlanan mana ile Kur'an'ın tabiatının birebir çakışmadığını belirtmiştik. Bunda en büyük etken, Kur'an'ın insan emeği değmiş ürünleri bile büyük bir doğallıkla, doğrudan Allah'a atfetmesidir. Kur'an, yağmurdan, güneşten, aydan bahsettiği kalıbın aynısıyla, Allah'ın "var ettiği" evler, elbiseler, zırhlardan bahsetmektedir. Benzeri bir anlatım, A'râf sûresi 26.

[49] Fâtır (35) : 41.
[50] Fâtır (35) : 41.
[51] Mülk (67) : 30.
[52] Rahmân (55) : 29.
[53] Neml (27) : 93; Fussılet (41) : 53.
[54] Nisâ (4) : 126, 131; Mâide (5) : 17, 120; En'âm (6) : 13; İbrahim (14) : 2; Tâhâ (20) : 6.
[55] Ra'd (13) : 8; Sebe' (34) : 2 -3.
[56] En'âm (6) : 59.
[57] Zümer (39) : 63; Şûrâ (42) : 12.

âyette kullanılmıştır. Kur'an'ın vahyin gönderilmesi[58] ve yağmurun yağdırılmasını[59] ifade etmede kullandığı "indirme" fiili burada elbise için kullanılmıştır:

"Ey Adem oğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik."[60]

İnsan düşüncesi ve emeğini tamamen yadsıyan bir başka anlatım da süs eşyaları ile ilgilidir. İnci, mercan, altın vs. tabiatta kullanıma hazır halde bulunmadığı ve yüksek performanslı bir insan emeğine ihtiyaç duyduğu halde, Kur'an'ın bunların insanın kullanımına sunulması ile ilgili kullandığı fiil "çıkartma"dır.[61]

Ulaşım araçları da aynı anlatım özelliğine başka bir örneği teşkil eder. Nahl sûresinde insanın rahatça ulaşımı için yaratıldığından bahsedilen at, katır ve merkepten sonra kullanılan *"daha bilmediğiniz nice şeyler yaratır"* ibaresi,[62] merak uyandıran bir vasfa sahiptir. Bizim bilmediğimiz bu yaratılan şeyler, hayvan nevinden olmayacağına göre ilk akla gelen bugün kullanılan ve yarın kullanılacak olan insan eseri ulaşım araçlarıdır ki; Kur'an yine insan elini görmezden gelerek "Allah'ın yaratması"ndan bahsetmektedir. Aynı anlatım özelliğine dair bir başka örnek de, Yâsîn sûresinde görülmektedir. [63]

İnsanın kendisine, işine, kalbine, düşüncesine bu kadar değer veren Kur'an'ın onun dünyayı imar etmedeki emeğini bu denli görmezden gelmesini anlamlı kılacak açıklama, ona hem hammaddeyi hem de bu hammaddeyi işleyecek zihnî kapasite ile fizikî gücü verenin Allah olmasıdır. Böyle olunca insanla beraber, onun ürettiği her şey de Allah'a ait olmaktadır. Bu ise, Allah'ın insanı bahşettiği nimetler ile kuşatmasının son noktasıdır; değil doğadan direkt elde edilenler, alın teri ile kazanılanlar bile O'na aitse, insana gurur için hiç bir açık kapı bırakılmamış demektir. Burası aynı zamanda sunulan nimetlerin emek harcansa bile sayılamayacağı noktadır.[64] Üstelik bizim burada bahsettiklerimiz, sadece somut nimetlerdir, soyut olanlar ayrıca hesap edilmelidir.

İçinde insan müdahalesi olsun ya da olmasın, çevrede görülen her şeyin Allah'a atfedilmesi ile ilgili söyleyeceğimiz son şey; bu kadar ısrarla yinelenen ve altı çizilen kavramla, insanların yanılmalarına mâni olmanın hedeflenmiş olabileceğidir. Burada yanılmak kelimesiyle anlatmaya çalıştığımız durum, insanın kendi yetenekleriyle ortaya koyduğu ürünlerdeki Allah müdahalesini bilerek ya da bil-

[58] Vahiy gönderme geleneğini "indirme" fiiliyle ifade eden çok sayıda âyetin sadece bir kısmını buraya alabiliyoruz: Bakara (2) : 59, 99, 159; Nisâ (4) : 105, 174; Mâide (5) : 44, 48; Nahl (16) : 44, 64.

[59] A'râf (7) : 8; Hicr (15) : 22; Hacc (22) : 5; Mü'minûn (23) : 18; Furkân (25) : 48; Lokmân (31) : 10; Fussılet (41) : 39. Burada sayıca bir hayli fazla olması sebebiyle aynı fiilin kullanıldığı âyetlerin bir kısmına işaret edilebilmiştir.

[60] Muhammed Esed, âyetteki indirme fiilini, kullanımındaki hedefi ortaya koyacak şekilde şöyle çevirmiştir: "Ey Âdemoğulları size yücelerden, hem çıplaklığınızı örtesiniz diye, hem de bir görkem-güzellik nesnesi olarak giyim-kuşam (yapma bilgisi) bahşettik." Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, meal – tefsir, I-III, çev.: Cahid Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, I, 273.

[61] Bakara (2) : 267; A'râf (7) : 32; Hadîd (57) : 25.

[62] Nahl (16) : 8.

[63] Yâsîn (36) : 41.

[64] İbrahim (14) : 34; Nahl (16) : 29.

meyerek unutması, görmezlikten gelmesi veya umursamamasıdır. Gerçekten de bu, uzak bir ihtimal değildir; kendi ayakları üzerinde durabilen, yani gereksinimlerini doğaya karşı verdiği mücadele sonucu alın teri ile gideren insan, kendini her şeyin hâkimi olarak değerlendirebilir, kendi kendine yettiğine kanaat getirebilir.[65] Bu arada başı sıkışmadığı sürece de,[66] fevkalâde bir nankörlük örneği olarak Allah'ı hatırına bile getirmeyebilir,[67] evreni kendisine müsahhar kılan, sahip olduğu yetenekleri bağışlayan yüce kudreti zihnî ya da duygusal işlemlerinin dışında bırakabilir. İşte tam burada sınırlı olduğunun farkına varmadığı kendi gücüne güvenerek Allah'ı unutan insan tavrına karşı, insanın emeğini unutan (!) Allah'ın tavrını görürüz. Ancak bu unutmanın içinde bile insana haddini bildiren, henüz çok geç olmadan ona öğüt veren bir müşfik sesi işitmekteyiz.

c- Yarattığı Her Şeyin Allah'ı Tesbih Etmesi.

Bizi bu araştırmaya iten en önemli sâiklerden biri; Kur'an-ı Kerim'in doğaya çok farklı bir yaklaşımla bakarak ona yepyeni, tamamen orijinal anlamlar yüklemesidir. Sözünü ettiğimiz bu yeni anlamların ortak paydası, doğa varlık ve olaylarının; canlı, üstelik iradesi olan, düşünen bir varlık olarak değerlendirilmesidir.

Kur'an'ın ilgili âyetlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Allah ile doğada olup bitenler arasında yaratma ve kontrol etmekten öte bir ilişki vardır. Eğer yaratma ve kontrol etme Allah'tan eşyaya yönelen bir tavır ise, bu bölümün konusunu teşkil eden durum, eşyadan Allah'a yönelen bir cevap veriştir. Bu cevap verişi kitabında açıklayan Allah, kâinattaki her şeyin kendisini tesbih ettiğini söyler.[68] Ya varlıklar ya da onların gölgeleri Allah'a secde ederler.[69] Temelde tesbih ve secde terimleri etrafında yoğunlaşan bu ilişkide, Allah korkusundan yuvarlanan taşları,[70] Rahmân'a çocuk isnat edilmesinden dolayı neredeyse parçalanacak gökleri, yarılacak yeryüzünü, göçecek dağları,[71] insanın taşımakta sakınca görmediği emaneti yüklenmekten çekinen,[72] Allah kelâmının kendisine tecelli etmesi durumunda Allah korkusundan paramparça olmasından korkulan dağları[73] da görmek mümkündür.

Başta da söylediğimiz gibi, Kur'an'ın en zengin bakış açılarından birini oluşturan, sanki aklı ve duyguları olan bir canlı varlık olarak belirlenen tabiat anlayışı ile ilgili olarak söylenebilecek en temel prensip, kâinattaki her şeyin Allah'ı tesbih etmesidir. İsrâ sûresi, 44. âyet, en net olarak bu faaliyeti belirleyen âyetlerden biri olarak gösterilebilir:

65 Alâk (1) : 7.
66 İsrâ (17) : 67 ; Zümer (39) : 8 , 49; Fussılet (41) : 51.
67 İbrahim (14) : 34.
68 Ra'd (13) : 13; İsrâ (17) : 44; Nûr (24) : 1, 41; Saff (61) : 1; Cuma (62) : 1.
69 Ra'd (13) : 15; Nahl (16) : 48; Hacc (22) : 18; Rahmân (55) : 6.
70 Bakara (2) : 74.
71 Meryem (19) : 90-91.
72 Ahzâb (46) : 72.
73 Haşr (59) : 21.

"Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar, O'nu tesbih ederler. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halimdir, çok bağışlayandır."

Tesbihden biraz daha özel bir anlam taşıyan secde eylemi[74] de son derece açık bir dille tabiata atfedilmiştir:

"Görmedin mi; göklerde, yerde bulunan kimseler, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu hep Allah'a secde ediyorlar. Ama birçoğuna da azap hak olmuştur."[75]

Hattâ varlıklar isteseler de, istemeseler de, gölgelerinin bile secde ettikleri söz konusu edilmiştir.[76]

Tabiata böyle görünenden öte bir anlam yükleyen âyetlerde tartışma, genellikle iki noktada odaklanmıştır: Tesbih ve secde edenlerle kimin ya da neyin kastedildiği ve bu terimlerle ne kastedildiği. Öte yandan tabiatın Allah'a yönelişini ifade eden âyetler genellikle ya lafzî olarak âyetleri yorumlama ya da tevil yoluna gitmek suretiyle şerh edilmiştir. Biz çalışmanın kapsamı itibariyle bu konuda müfessirlerin yaklaşımını teferruatlı olarak sunma şansına sahip değiliz. Özetle et-Taberî, el-Hâzin, et-Tûsî, Muhammed Hamdi Yazır gibi bazı müfessirlerin, akıllı olmayan varlıkların kendilerine özgü bir şekilde Allah'ı tesbih ettiğini söyleyip, bunu, Hz. Peygamber'in elinde konuşan taşları, onun mahrumiyetinden ağlayan minberi anlatan vs. rivâyetlerle desteklediklerini ve kapı kolundan çatıya,[77] ağaçlardan elbiseye tesbih eden canlılara örnekler verdiklerini ifade edebiliriz. Diğer bazı müfessirler ise; tesbihi, varlıkların kendilerine Allah tarafından verilen özelliklere uygun bir durum ya da hareket içinde olmalarıyla açıklamışlardır. Bu müfessirlere göre, âyetlerde ifade edildiği şekliyle, gökler, yer ve bunlarda bulunanların Allah'ı tesbih etmesinden anlaşılması gereken, alışıldığı üzere sözle ya da bileme-

[74] Okuyucuya, yapılan yorumları değerlendirmede yardımcı olması açısından, birkaç kelimeyle de olsa, tesbih ve secde kelimelerinin sözlük anlamları üzerinde duralım. Özel anlamda Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme manasına gelen olan tesbih, kelime kökü itibariyle içinde sürat anlamı taşıyan eylemlere isim olmuştur. Kelimenin bu kullanımlarına örnekler sunan İsfehânî, kök anlamın içeriğinde bulunan sürat ile Allah'a kul olmada vakit kaybetmeme arasında bağlantı kurmuştur. Müellifin mevcûdâtın tesbihinin nasıl olduğu tartışmasıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: el-İsfehânî, Râgıb Hüseyn b. Mahmûd, *Mu'cemü Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, y.y. yok, 1972, s. 227. Secdenin aslı ise tezellül, aczini itiraftır. İnsan, hayvan ve eşya için kullanılabildiği halde Allah'a ibadetin özel ismi olmuştur. İsfehânî, kelimenin içerdiği hizmet manasına dikkat çekmiştir. Bkz.: el-İsfehânî, a.g.e., s. 229.

[75] Hacc (22) : 18.

[76] Ra'd (13) : 15; Nahl (16) : 48.

[77] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, I – XXX, Dâru' l-Ma'rife, Beyrut, 1987, el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, Tefsîru'l-Hâzin, I-VI, Thk: Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 65-66 ; III, 197; et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Matbaatü'l- İlmiyye, Necef, 1957, VI, 482; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merâğî*, I-XXX, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1962, XVIII, 115; Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, V, 305.

diğimiz herhangi bir şekille değil, lisân-ı hâl ile ortaya konan bir durumdur.[78] Buna göre bir arının tesbihi, balını oluşturmakla, bir elma ağacının boyun eğişi ilkbaharla tabiatın dirilişi ile başlayan süreç içinde canlanıp elmasını vermesiyle, bir gülün tesbihi de güzel kokusunu etrafa yaymak, kendisini görenlere rengi ve şekliyle sürûr vermekle tamam olur. Tesbihi bu şekilde değerlendirmenin İsrâ sûresinde ifadesini bulan "insanların anlayamayacağı şekil" ibaresi ile telifi, söz konusu hitabın müşriklere yönelik olduğu açıklamasıyla mümkün olmuştur.[79] ez-Zemahşerî ise, bu durum için daha geniş kapsamlı bir yorumu seçmiştir. Ona göre varlıkların tesbihini anlamayan gruba, doğa olaylarına itibar etmeyen, onlara ilgi gösterip Allah'la diyalogunu geliştirmeyen müminler de dahildir.[80]

Müfessirlerin kâinattaki varlıkların tesbihi ile ilgili yorumlarını ana hatları ile böylece özetledikten sonra, her iki görüşün eksik taraflarının aynı; konunun insan duygularına hitap eden yönüne değinmemek olduğunu düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Biz tabiata canlı, yepyeni bir anlam yüklemenin, onu sadece Allah'ın kendisine yüklediği görevin gerektirdiklerini yerine getiren ve böylece de Allah ile arasında emir veren ile alan arasındaki tek yönlü ilişkiyi devam ettiren varlık olmaktan öte, Allah'a karşılık da veren, O'nunla diyalogda bulunan, canlı bir varlık olarak düşünebilmenin, tabiatın bir parçası olan insanın duygu dünyasına getireceği derinlik ve canlılığın asla vazgeçilemez bir değer ve zevk olduğu kanaatindeyiz. Bu karşılıklı ilişki, Allah'ın kendisine değer verip nimetlerini üzerine yağdırdığı halde O'na cevap vermede geciken, Allah'la güzel bir diyalog kurmak yerine monologu tercih eden insan için de iyi bir davranış örneğidir. Mezkûr örneği iyi değerlendiren insan, yorgun bir gecenin ardından bütün diriliği ile doğan güneş, inceliğine bakmadan tüm kuvvetiyle akan bir derecik veya dallarını meyvesinin ağırlığı ile eğmiş bir ağaç karşısında "Sübhânallah" demekten kendini alamayacaktır. *Hulâsatü'l-Beyân* sahibinin Nûr sûresindeki, tesbih eden saf saf kuşlardan bahseden âyetin tefsiri sadedinde söylediği gibi: *"Kuşların kanatlarını yayıp tesbihleri ve bu halde Rablerine ilticaları boyun eğmenin sonu olduğundan nazar-ı ibretle bakan kimsenin ağlamamak elinden gelmez."*[81]

Bu bahsi kapatmadan önce, doğa âyetleri konusu ile ilgili müstakil bir eser yayınlayan Seyyid Kutub'un yaklaşımına kısa da olsa değinmek gerekmektedir. Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân* adlı eserinde dinî hayatın gerektiği veçhile şekillenebilmesi için vicdanın harekete geçirilmesi gerekliliğinden söz eder.[82] Ve

[78] ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el*-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1947, II, 669; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl, Esrâru't-Te'vîl*, I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, trz., III, 225; el-Âlûsî Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, XV, 83-84; Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, III, 327.

[79] Beydâvî, I, 699.

[80] Zemahşerî, II, 669.

[81] Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XV, Âmidî Matbaası, İstanbul, 1341, X, 344-345.

[82] Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, Tarihsiz, s. 185-186.

Kur'an'ın bunun için gereken her şeyi yaptığını, ifadelerini kupkuru sunmak yerine, muhatabına capcanlı tablolar sunduğunu sözlerine ekler, tablolara dair pek çok da örnek verir.[83] Kur'an'ın böyle davranmasının nedeni vicdana giden en kısa yolun duygular olmasıdır.[84] İnsanın duygularını harekete geçirmek sûretiyle pek çok din kendine sâlik edinmiştir ama zihnî izahlarla uğraşanlar, Kur'an'ın ulaştığı söyleme bir türlü yakın olamamışlardır.

Seyyid Kutub bu yaklaşımıyla uyumlu olarak, farklı bir tabiat tablosu çizen âyetlere duygusal bir açıdan bakmış ve bunların duyguları eğiterek insanın Allah'la daha yakın bir ilişki kurmasında yardımcı olması gerektiğini dile getirmiştir. Onun çıkarımı şudur: Eğer tabiat bile Allah'ı zikrediyorsa evleviyetle insanın da bu tesbihten, zikirden geri kalmaması, geri kalanların da bir an önce bu eksikliklerini gidermeleri gerekir. Görüldüğü gibi Kutub, âyette Allah'la sıcak ilişki kurmayanlar için bir teşvik, bir özendirme olduğunu düşünmüştür ki; biz de onun bu görüşüne katılıyoruz.

d- Allah'ın Yarattığı Her Şeyi İnsanın İstifadesine Sunması

Kur'an-ı Kerim'in tabiatın verilerini imana ulaşmaya basamak olarak kullandığını, Allah'ın azametini, kudretini ifade etmek üzere yine aynı kaynağa başvurduğunu geçen bölümlerde belirtmiştik

Kur'an'ın insanın emrine ve hizmetine sunulmuş tabiattan bahsederken ısrarla "boyun eğdirme" fiilini kullandığını görüyoruz:

"Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak size boyun eğdirdi. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır." [85]

Diğer yandan teferruata giren âyetlerde güneş, ay, gece-gündüz, binek araçları, denizler, nehirler ve bunlarda yüzüp giden gemiler de aynı fiilin nesnesi olmuşlardır.[86]

Ama kanaatimizce bundan daha da ilginç olanı, müstakilen musahhar kılma faaliyetini işleyen âyetler dışında, tabiattan söz açıldığında yine ısrarla ve son derece hoş bir tavırla ifadenin içine giriveren "sizin için" ibareleridir. Kur'an'da, insanın Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük etmesinin,[87] eleştirildiği görülmektedir. Bu nankörlüğün sebebi, insanın kendi kendini yeterli görmesi [88] ve işler lehinde geliştiği sürece Allah'ı hatırlamaya pek hevesli olmayışı [89] ile açıklanabilir. Proudhon'a göre bu tavır insanı inançsızlığa dek sürükleyebilir: "İnsan kendisini

[83] Seyyid Kutub, a.g.e., s. 58-65.

[84] Seyyid Kutub, a.g.e., s. 183.

[85] Câsiye (45) : 13.

[86] Ra'd (13) : 2; İbrahim (14) : 32-33; Nahl (16) : 12, 14; Ankebût (29) : 61; Lokmân (31) : 20, 29; Fâtır (35) : 13; Zümer (39) : 5; Zuhruf (43) : 13; Câsiye (45) : 12.

[87] İbrâhim (14) : 34.

[88] Alak (96) : 6.

[89] Kur'an insanın bu halinden şikâyetle ve işler aleyhine dönünce verdiği tepkilerden istihzâ ile söz eder. İlgili âyetler için bakınız : Yûnus (10) : 12; Nahl (16) : 53- 54; İsrâ (17) : 67; Mü'minûn (23) : 75; Rûm (30) : 33; Zümer (39) : 8, 49.

tanrısından daha iyi hissetmeye başladığı zaman tanrıtanımaz olur."[90] İşte Kur'an insanın bu zaafını göz önünde bulundurarak ısrarla ona, elindeki nimetlerin asıl sahibinin kim olduğunu hatırlatırken, aynı titizlikle o asıl sahibin bir lütuf ve rahmet olarak diğer tüm yarattıklarını insanın istifadesine verdiği fikrinin de altı çizmiştir. Yukarıdan beri dile getirdiğimiz tabiatın insanın emrine verilmiş olması keyfiyeti öylesine belirgin ve gözden kaçmayacak bir şekilde sunulmuştur ki; Kur'an'da tabiattan oldukça fazla bahsedilmesinin amacını "Allah'ın sınırsız kudretini ve haşmetini tasvir ederek insanı inanmaya davet etmek veya yine Allah'ın sonsuz rahmetini sergileyerek insanı Allah'a karşı şükür ederek borcunu ödemeye çağırmak"[91] olarak ifade eden Fazlurrahman bile, asıl amacı, Allah'ın kudretini insanların iyiliği için kullandığını göstermek olarak belirler. Ona göre "Tabiatın asıl gayesi Allah'ın güç ve kudretini göstermek değil, insanın ihtiyaçlarını karşılaması için tabiatın ona hizmet etmeye hazır olduğudur." Gerçekten, iki konu öylesine birbiriyle iç içedir ki; Fazlurrahman'ın çelişik görünen bu cümlelerine şaşmamak gerekir.

Biz bu başlık altında son olarak tabiatın insanın istifadesine sunulması bahsinde kullanılan dile dikkat çekmeyi istiyoruz. Bize göre bu meyanda kullanılan dil kesinlikle buyurgan, başa kakan, iğneleyen bir dil değildir. Allah'ın, insanı nankörlükle tavsif etmesine ve bu insanın, kendisine sunulan nimetleri kullanıp bunları vereni unutmasına rağmen, hitapta yine de davetkâr bir anlatımı tercih etmesi üzerinde düşünülmeye lâyık bir konudur. Allah kendine yaraşan büyüklüğünü göstermiş, başa kakmak yerine, nimetlere gark olmanın gereğinin yerine getirilmesi için bir hatırlatma yapmakla iktifa etmiştir.

2- Âhirete İman Bağlamında Doğa Âyetleri

Allah'a imanla ilgili veriler üzerinde dururken diğer inanç esaslarının sağlamlığının ancak bu birinci ilkenin sağlıklı gelişimine bağlı olduğunu belirtmiştik. İnsanlar şöyle ya da böyle, Allah inancına sahip olabilirler, ancak ölümden sonra bir ikinci hayatın var olduğuna inanmak, Kur'an'da mü'minlerin övgüyle söz edildiği "gaybe iman" vasıflarının çok daha yoğun bir şekilde devreye girmesini gerektiren bir mahiyet arz eder. Çünkü Allah'a iman gibi doğal bir seyir içerisinde gelişen bir nitelik onda belirgin değildir. Âhirete inanabilmek için daha fazla motivasyona ihtiyaç vardır. İşte Kur'an da bu ihtiyacı gidermek için bir yandan insanın gözünün önüne, yine gözünün önündeki varlıkları ve olayları kullanarak deliller sunarken, diğer yandan dirilişe inanmayanların ileri sürdükleri itirazlara cevaplar vermiş ve âhiret hayatı gibi tamamen gaybî olan bir konudaki ayrıntıların büyük bir çoğunluğunu, dünya yaşantısını esas alarak muhataba sunmuştur. Şimdi bu konulara biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

a- Kur'an'ın Âhiretin Gerçekleşeceğine Dair Tabiattan Deliller Getirmesi

[90] Vergote, Antoine, Ateizmin Psikolojisi, Çev: Hayâti Hökelekli, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1991, cilt: 3, sayı: 3, s. 232.

[91] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993; s. 154.

Kur'an'ın âhirete dair ileri sürdüğü delillerin temelinde yine doğayı, ondaki olay ve varlıkları görüyoruz. Bu arada genel anlamda "delil" dediğimiz bu kavramların aslında birer işaret olduğunu hatırlatmak isteriz. Çünkü inanmak istemeyen bir kalbi ikna edebilecek hiç bir söz yoktur. Velev ki bu sözler kâinatın yaratıcısına ait olsun. Bu meyânda kesinkes bir ispattan değil, anlamaya yatkın gönüllere bir ikazdan söz edilebilir.

Bu kısa hatırlatmadan sonra şimdi yine âhiret inancının doğa ile temellendirilişi konusuna dönelim. Bu konuda yöneltilebilecek "neden?" sorusuna verilebilecek en net cevap, doğanın tüm nimetleriyle hep gözümüzün önünde oluşudur. Âhiret inancının kalbin bir tarafında yer alan ve ancak sorulduğunda varlığı hissedilen bir kavram olmaktan öte, hayata hükmeden, insana sorumluluk duygusu aşılayan, onun kendisini geliştirip olgunlaştırmasına yardımcı olan bir esas olması hedefine ulaşmanın kolay yolu, ikinci yaşama ilişkin verileri olabildiğince sık hatırlamaktır.

İnsanın topraktan yaratılıp, dönüşünün yine ona olacağını ve yine onda dirileceğini söyleyen[92] Kur'an, âhiretle ilgili olarak gözleri her şeyden önce toprağa çevirmiştir. Yeryüzünün yazın sonuyla beraber yavaşça canlılığını yitirmesi ve sonunda tamamen hareketsiz kalışı, ancak baharla beraber yağan yağmurlarla dirilişi, her türlü ürününü tüm canlılığıyla insanın ellerine teslim etmesi, en fazla tekrar edilen delil olarak göze çarpar. Bu arada konu açıldığında ısrarla "ölümünden sonra" ibaresinin tekrar edilmesi,[93] insan hayatının ölümden sonra bir başka şekilde devamına açık bir telmihtir. Gömüldükten sonra çürüyüp gitmeyi izleyen bir dirilişi inkâr etmek üzere, toprağı göstererek "hayır" diyenlere[94] Kur'an, yine toprağı göstererek "evet" demiş ve âhiretin gerçekleşeceğine neden "evet" dediğine dair en kolay ve en önemli açıklamayı tabiattan getirmiştir. Sürekli gördükleri için doğanın ölümünden sonra dirilişi üzerinde düşünmeyenler, aynı şekilde insanın da öldükten sonra dirilebileceğini dinlemek bile istememekte, gülüp geçmektedirler. Çünkü dünya hayatının sadece görünen kısmını bilmek ve gerisini düşünmemek, âhireti inkâr etmenin karakteristiğidir.[95]

Âhiret inancına ilişkin tabiat üzerinden ikinci bir yaklaşım ise şöyle özetlenebilir: Yer ve göklerin yaratılmış olması, sonun başlangıcı diye formüle edebileceğimiz bir şekilde, amaçsız değildir ve bunların yaratılışındaki gerçeklik,[96] insanın sınanması ile doğrudan ilgilidir. Yer ve göklerin düzenini devam ettirmesi için var olan Allah'ın müdahalesi sona erdiğinde, kıyamet kopacaktır.[97] Aslında kendisi için bir zorluk-kolaylık kavramından bahsedilemeyecek olan Allah, insanın daha rahat anlayabileceği bir üslûp kullanarak, yaratılışı bir insana göre daha karışık ve zor

[92] A'râf (7) : 25.

[93] Bakara (2) : 164; Nahl (16) : 65; Ankebût (29) : 63; Rûm (30) : 19, 24, 50; Fâtır (35) : 9; Zümer (39) : 42; Câsiye (45) : 5; Hadîd (57) : 17.

[94] İsrâ (17) : 49, 98; Mü'minûn (23) : 35, 82; Yâsîn (36) : 78; Sâffât (37) : 16, 53; Vâkıa (56) : 47.

[95] Rûm (30) : 7.

[96] Hûd (11) : 7; Hicr (15) : 85.

[97] Hacc (22) : 65; Rûm (30) : 25.

olan yer ve gökleri yaratanın insanı da yaratabileceğini, bu konuda şüphe taşıyanların dikkatine sunmuştur.[98] Üstelik insanı ilk kez yaratan, onu ikinci kez yaratma kudretine de sahip olacaktır.[99] Ve yine düz bir mantıkla, yer ve göklerin harikulâde düzeni üzerinde durularak, buradan âhiret inancı konusuna geçiş yapılmıştır.[100]

Bu arada bir doğa olayı olarak nitelendirilemese bile, doğallığından dolayı burada hatırlatmayı istediğimiz bir başka işaret ise, uykudur. Kur'an uyku ile ölüm arasında bir ilişki kurar ve uyuduktan sonra uyanma ne kadar doğalsa, ölümden sonra dirilmenin de aynı oranda doğal olduğunu ifade etmiş olur.[101]

Kur'an'ın âhiretin gerçekleşebileceğine dair ileri sürdüğü delilleri böylece değerlendirdikten sonra, şimdi de en az bunun kadar önemli olan bir başka konuya değinmek istiyoruz. Bu konu, âhiret hayatının dünya hayatı esas alarak anlatılmış olmasıdır. Neticede ortaya dünyaya benzer, neredeyse insanın yaşarken hiç yabancılık çekmeyeceği bir âhiret tablosu çıkmıştır.

b- Kur'an'ın Âhiret Kavramını Dünya Yaşantısı Üzerine Bina Etmesi

Kur'an'ın, mesajlarını iletirken, muhatabının müşahede ve yaşantılarını dikkate aldığını ve ona hiç bilmediği kavramları bile, bildiklerini kullanıp çağrışımlardan yararlanmak sûretiyle kolaylaştırarak sunduğunu önceden belirtmiştik. Bu konuyla ilgili en iyi örneklerden birini, Kur'an'ın âhireti anlatırken kullandığı üslûpta bulabiliriz. Kıyamet ve diriliş tablolarında bu öğeleri bulmak, o kadar kolay olmayabilir. Zira bunlarda insanın gözlemlerine hitap eden unsurlar fazla yoğun değildir. Ancak dirilişten sonraki mizan, hesap, Cennet ya da Cehennemin kapısındaki karşılama merasimi gibi öğeler tamamıyla göz önünde canlandırılabilecek kadar, dünyevî verilerle bağlantı halindedir. İyilik ve kötülüklerin tartılması, hangi tarafın daha ağır geleceği kaygısı, terazi kefelerinin bir sağa, bir sola meyletmesi, alışveriş anlarını hatırlatacak kadar günlük hayatın içinden çekilip alınmış unsurlardır.[102] En genel söyleyişle, insanın her istediğini bulacağı ifade edilen[103] Cennette, insanın emrine sunulan nimetler sanki bu dünyadakilerin bir devamı gibidir, tek bir farkla: Cennet nimetlerinde, bu dünya nimetlerinde olabilecek her tür eksiklik giderilmiş ve bitmeyen bir bolluk sağlanmıştır, üstelik insan bunca nimet için herhangi bir emek vermez, ona düşen iş, sadece seçmektir.[104] Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci hayattaki nimetlerin, dünya nimetlerinin bir devamı olduğuna dair en net veriyi, Bakara sûresinde, Cennette herhangi bir meyve ile rızıklandırılanların "bu bize önceden de verilmişti" diyeceğinden bahseden âyet sunar.[105] Muhammed sûresindeki Cennet ırmakları tablosu ise, daha da ilginçtir. Çünkü oradaki su herhangi

[98] İsrâ (17) : 99; Yâsîn (36) : 81; Mü'min (40) : 57; Ahkâf (46) : 33.

[99] İsrâ (17) : 51; Yâsîn (36) : 78; Fussılet (41) : 21.

[100] Rûm (30) : 8; Sebe' (34) : 8-9; Şûrâ (42) : 29; Kâf (50) : 6-11.

[101] En'âm (6) : 60; Zümer (39) : 42. Bu arada bir başka konunun içinde dile getirilen uyku-ölüm benzerliğine burada değinmek gerekir. Buna göre, Ashâb-ı Kehf, mağaralarında 309 yıl süren bir uykudan sonra uyanıp hayatlarına devam etmişlerdir. Ayrıntılar için bakınız: Kehf (18) : 9-27.

[102] A'râf (7) : 8-9; İsrâ (17) : 13-14; Kehf (18) : 49; Enbiyâ (18) : 47; Mü'minûn (23) : 102-103; Câsiye (45) : 29, 33; Kâria (101) : 6-9.

[103] Nahl (16) : 31; Furkân (25) : 16; Yâsîn (36) : 57.

[104] Rahmân (55) : 54; Vâkıa (56) : 18, 20; İnsân (76) : 14.

[105] Bakara (2) : 25.

bir bozulmaya mâruz kalmaz, dünya hayatının en çabuk bozulan besinlerinden biri olan süt, tadını değiştirmez, şarap sarhoşluk vermez, bal ise görüntüsünü bozan petek kalıntılarından arıtılmış, süzülmüştür.[106] Çünkü orada tüm eksiklikler izale edilmiştir.[107]

Cennet tasvirlerinin vazgeçilmez öğesi olan altlarından ırmaklar akma niteliği[108] ve gölgeliklerin, yeşil bir cennet anlatımının,[109] bir çölün ortasında ve tarıma fazla elverişli olmayan dağlık bir bölgede yaşayan Kur'an'ın ilk muhatapları üzerindeki tesiri, özellikle ve ayrıca ele alınmalıdır. Gönülleri okşayan bu zemin üzerine işli halılar,[110] tahtlar[111] ve üzerlerindeki işli örtü ve minderler,[112] altın ve gümüş kaplar ve bunların içinde sunulan yiyecek ve içecekler,[113] ipek giysiler, altın, gümüş ve inci takılar[114] da eklenince, ortaya çıkan tablonun ne kadar dünya temeli üzerine kurulu olduğu daha rahat anlaşılacaktır.

Buraya kadar anlattıklarımız madalyonun parıltılı, sevimli yüzü için geçerlidir. Öbür yüzünde ise bizi, son derece korkutucu, bir o kadar da uyarıcı bir görüntü bekler. Temel motifi sıcaklık olan bu tabloda, homurdanarak yanan çılgın bir ateş,[115] bu ateşin içinde zincirlere bağlanmış[116] ve üst üste istif edilmiş[117] yığınlarca insan, bağırsakları paramparça edecek kadar sıcak içecekler ve insana fayda sağlamayan yiyecekler,[118] azap çeken insanların çıkardığı iniltiler, âh u figânlar[119] vardır. İşte Kur'an da dünya hayatının bu korku dolu unsurlarını kullanarak, insanın davranışlarını bu kâbusun içine düşmeyecek şekilde ayarlamasını sağlamayı hedeflemiştir diyebiliriz.

Sonuç olarak, Allah'a iman gibi, âhirete imanla ilgili işaretler, bilgiler de tabiat esas alınarak okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Bu işaretler, öylesine yaygın ve tekrara müsaittir ki; ölümden sonra ikinci bir hayatın başlayacağı fikrini zihninde ve gönlünde canlı tutmak isteyen birinin, Kur'an'ın bunları hangi açıdan değerlendirdiğini hatırlaması yeterli olacaktır.

SONUÇ

Kur'an tabiat varlık ve olaylarını iman mihveri etrafında ama pek çok açılıma izin verecek bir dil ve yaklaşımla ele almış ve bunları, Allah'ın varlık ve birliğinin, gücünün, insanın bir gün O'na kavuşacak olmasının işareti saymakla çok özel

[106] Muhammed (47) : 15.
[107] Ra'd (13) : 35.
[108] Bu konuyla ilgili o kadar çok âyet vardır ki; biz buraya sadece seçtiğimiz bir kısmını alabiliriz: Bakara (2) : 25, 266; Âl-i İmrân (3) : 15, 136, 195, 198; Hacc (22) : 14.
[109] Nisâ (4) : 57; Yâsîn (36) : 46;Vâkıa (56) : 30; Mürselât (77) : 41; Rahmân (55) : 64, 76.
[110] Ğâşiye (88) : 16.
[111] Kehf (18) : 31; Yâsîn (36) : 56; Saffât (37) : 44; Tûr (52) : 19; Mutaffifîn (83) : 23.
[112] Rahmân (55) : 54, 76.
[113] Saffât (37) : 45-46; Zuhruf (43) : 71; Duhân (44) : 53; Tûr (52) : 22-23; İnsân (76) : 5-6, 15-18.
[114] Kehf (18) : 30; Hacc (22) : 23; Fâtır (35) : 33; Duhân (44) : 53; İnsân (76) : 21.
[115] Furkân (25) : 12; Mülk (67) : 7-8, 10-11.
[116] Hâkka (69) : 31.
[117] Şuarâ (26) : 94.
[118] İsrâ (17) : 60; Saffât (37) : 62-67; Sâd (38) : 57-58; Duhân (44) : 43-46;Vâkıa (56) : 42, 51- 55; Nebe' (78) : 24-25; Ğâşiye (88) : 5.
[119] Hûd (11) : 106; Enbiyâ (21) : 100.

bir konuma yerleştirmiştir. Aslında tabiata bu denli dikkat çekmekle, zaman ve mekânla kısıtlı mucize yerine, her yere ve her zamana yayılan ve sürüp giden bir başka tür mucizeden bahsetmek mümkün olmaktadır. Bu da tam olarak son kitabın evrenselliği ile örtüşür bir karakter taşımaktadır.

Kur'an'ı kendileri için kutsal kitap olarak kabul edenlerin, onun tabiata atfettiği değer ile ters orantılı olarak ilgilenmelerinin temel sebeplerinden birisi, Kitap hakkındaki bilgi eksikliğidir. Dinî hayatı yönlendiren temel dinamik Kur'an olmadığı sürece, bu böyle devam edecektir. Oysa tabiat ile ilgili atıfları dikkatli okumanın ilk faydası, Yaratıcı ile iletişime getireceği çok yakın, sıcacık boyuttur. Kimi zaman gereksiz fıkhî ayrıntılar, tartışmalar, hatta bazen hurafelerle gölgelenen, dinî duyarlılığa sahip zihin ve kalpler için Allah'a, o güzel şarkıda olduğu gibi, "her yerde Sen, her şeyde Sen" diye seslenebilmek, Kur'an'ın doğa konusunu ele alış şekli karşısında vefa borcunu ödemek olacaktır.

KUR'AN'IN ÂYETLERİ-TABİATIN ÂYETLERİ:

İMAN KONUSU ETRAFINDA BİR BİLGİ-DUYGU SARMALI

VERSES OF QUR'AN -VERSES OF NATURE

A KNOWLEDGE-SENSATION SPIRAL AROUND FAITH CONCEPT

Dr. Fatma Asiye Şenat KAZANCI

The Holy Qur'an revealed for humans to be educated, guided through good and right and assisted to live their humanity using different and impressive methods to perform this. Making insistent attributions about nature is one of the most significant methods among these. According to Qur'an, nature is the greatest evidence regarding the presence of Allah and the reality of afterlife. In addition, the clear manifestations about Allah's mercy and grace to humans are hidden in nature. Usage of nature in Qur'an includes secondary messages about education, science, beauty and other matters besides being the base of faith subjects.

Key Words: Nature, Verse, Faith, Sensation, Knowledge.

الآيات القرآنية — الآيات الكونية

حلزوني الحس والمعرفة حول الإيمان

لقد استعمل القرآن مناهج مختلفة وبليغة ليهدي الإنسان إلى سبل السلام التي توصله إلى إنسانيته الكاملة. فهذه المناهج تخاطب عقل الإنسان وقلبه. من أهم وأجمل الآيات التي تدل على قدرة الله الخالق ووحدانيته، آيات السموات والأرض وما فيهن. وفي نفس الوقت هذه الآيات تدل على نهاية حيوية الدنيا والرجوع إلى الله الرحيم المنتقم.

ومن أجل ذلك، نرى أن القرآن يدعو الإنسان إلى النظر فيما حوله من المخلوقات ويهتم بها وينتقد من لا يهتم بها. يجب علينا أن نعترف اليوم نحن المسلمين ننظر إلى الآيات الكونية ولكننا لا نراها، وكم من آية نمر عليها ونحن عنها معرضون.

فلنا أن نذكر أيضا أن الآيات الكونية تناول المشاعر العلمية والتربيوية ونحو ذلك مع ما يحتوي عليه من مشاعر إيمانية.

الكلمات الرئيسية: الآيات الكونية، الإيمان، المعرفة، الحس، التربية.

TEŞEKKÜL SÜRECİNDE HADİS-FIKIH İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Ömer ÖZPINAR
Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Hadis Araştırma Görevlisi

GİRİŞ

İslâmî ilimler tarihinde *teşekkül dönemi* denildiğinde, hicrî II. asrın ikinci çeyreğinden sonraki bir sürecin kastedildiği malûmdur. Bu devre, Hadis tarihindeki özel kullanımıyla *tasnîf dönemi*ne denk düşmektedir.[1] Söz konusu dönemde, İslâmî ilimler için topyekûn bir tedvîn, teşekkül ve tasnîf faaliyeti başlamış ve yaklaşık hicrî IV. asrın ilk çeyreğine kadarki bir zaman dilimini içine alacak şekilde devam etmiştir.

Bilindiği üzere, özellikle teşekkül döneminden önce *ilim* denildiğinde, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadis metinlerinden elde edilen bilgi kastedilmiştir.[2] Kur'ânî bilgilerin elde edildiği malzemenin de rivâyetlerden oluştuğu düşünüldüğünde, bu devrede *ilim* kavramının genel olarak Hadis ve ona bağlı ilimler için kullanıldığı söylenebilir.[3]

Emevîler devrinin sonlarına doğru, hadislerin tedvîni ile birlikte Müslüman dünyada bir ilimleşme hareketi de başlamıştır. Böylece, tâbiûn neslinin önderliğinde "İslâm dünyasını yönlendiren *ilk ilmî hareket,* hiç kuşku yok ki, hadislerin toplanması hâdisesi" olmuştur.[4]

Abbâsîler dönemine gelindiğinde, ilmî faaliyet ve fikrî dinamizm bakımından ileri bir seviyeye ulaşılmıştır. Nispeten siyasî istikrara kavuşulması, ekonomik refahın artması, Bağdat şehrinin kurulması gibi sebeplerin yanı sıra, fetihlerle gelen kültürel zenginliğin eklenmesiyle oluşan büyük toplumsal değişimler, bu konuda önemli rol oynamıştır. Neticede, edebiyattan felsefî düşüncenin gelişmesine, dinî ilimlerin teşekkülünden diğer bilimsel gelişmelere kadar, Müslüman toplumda bir dizi yenilikler kendini göstermiştir.[5]

[1] Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ebi'l-Hasen Alî b. Abbâs (v. 386/996), *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmı't-Tevhîd*, Dâru Sâdır, ty., I, 159; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi',* thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1403/1983, II, 281.

[2] Meselâ bkz. Buhârî, İ'tisâm, 25 (VIII, 160). Krş. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî (v. 463/10710), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, tashîh: Abdurrahman M. Osmân, Kâhire, 1388/1967, II, 33-34; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu, Ankara, 1991, 11, 28; İbn Abdilberr, a.g.e., II, 27 vd.

[3] A'zamî, Muhammed Mustafa, *İslâm Fıkhı ve Sünnet, Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996, 190.

[4] Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, II, 87.

[5] Bkz. Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi,* çev. İ. Yiğit ve S. Gümüş, İstanbul, 1991, 3.bsk., II, 307; Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981,128.

Tedvîn asrı olarak isimlendirilen bu dönemde özellikle İslâmî ilimlerin teşekkülünde rol oynayan en büyük etkenlerden birisi, kısaca bir Müslüman söylemi geliştirebilmek için gösterilen gayret olmuştur denilebilir.[6] Zira, fetihlerle sınırların genişlemesiyle birlikte, bu topraklarda asırlardır hüküm süren düşünce ve inançlar, kültürel ve ilmî sahada İslâm'a karşı cephe açmışlar ve kendilerini bir alternatif olarak sunmaya çalışmışlardır.[7] Diğer taraftan tercüme faaliyetleri, İslâm düşüncesinin boş bıraktığı sahaları konu ve metot olarak doldurmaya başlamış, zındıklık hareketi kültürel bir tehdit olarak sahneye çıkmıştır.[8]

Binâenaleyh, ilk yıllarından itibaren Abbâsî iktidarı, söz konusu iç ve dış tehditlere karşı kültürel ve ilmî sahada mücadele vermenin gereğiyle harekete geçmiştir. Bu bağlamda ilk ve en önemli adımın ise, İslâmî ilimlerin tedvîn edilmesiyle gerçekleşeceğinde kuşku yoktur. Nitekim öyle de olmuş, başka sebeplerin de devreye girmesiyle ikinci Abbâsî halifesi Mansûr zamanında (136/754-158/775) İslâmî ilimler için hummalı bir *tedvîn faaliyeti*ne girişilmiştir.

Müslüman toplumda gerçekleşen bu teşekkül devresine geçişin kuşkusuz yukarıda sayılanlara ilâve edilebilecek başka etkenleri de vardır. Ancak burada bizim için önemli olan, neticede bütün bu etkenlerin toplumda ortaya çıkardığı bilimsel bilinç ve ortaya konan faaliyetlerdir. Nitekim hadisçi ve tarihçi kimliğiyle öne çıkan Zehebî (v. 748/1347), hicrî II. asrın ikinci çeyreğinden itibaren İslâmî ilimlerde topyekûn bir tedvîn/teşekkül sürecinin başladığını, bunun da ilim anlayışı ve metodundaki gelişmeler sonucunda gerçekleştiğini şu ifadeleriyle tespit etmiştir: "Bu asırda, İslâm uleması Hadis, Fıkıh ve Tefsir'i tedvîn etmeye başlamışlardır. Mekke'de İbn Cüreyc (v. 150/767) tasnîfte bulunmuştur. Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe (v. 156/772), Hammâd b. Seleme (v. 167/783) ve başkaları kitap tasnîf etmiştir. Şam'da Evzâî (v. 157/773) tasnîfâtta bulunmuştur. Mâlik (v. 179/795) Medine'de *Muvatta'*ı yazmıştır. İbn İshâk (v. 151/768) *el-Mağâzî*'yi telif etmiştir. Yemen'de Ma'mer (v. 153/770), Kûfe'de Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve diğerleri fıkhı ve re'yi tasnîf etmiştir. Süfyân es-Sevrî (v. 161/777) *Kitâbü'l-Câmi'*i tasnîf etmiştir. Kısa bir süre sonra Hüşeym (v. 183/799) kitaplarını tasnîf etmiştir. Leys (v. 175/791) Mısır'da, İbn Lehî'a (v. 174/790), İbnü'l-Mübârek (v. 181/797), Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve İbn Vehb (v. 197/812) de tasnîfâtta bulunmuştur. Bu şekilde ilmin *tedvîni* ve *bâblara ayrılması* (tebvîb) giderek artmış; Arapça'yla, dille, tarihle ve eyyâmü'n-nâs ile ilgili kitaplar tedvîn edilmiştir. Oysa bundan önceki asırda âlimler, ya hafızalarından konuşuyorlar, ya da ellerindeki tertip edilmemiş

6 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu,* çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 84.

7 Bkz. Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mukaddimât ve Mebâhis fî Hadârati'l-Arab ve'l-İslâm*, Dımeşk, 1394/1974, 124-125; Fârûk Ömer, *et-Târîhu'l-İslâmî ve Fikru'l-Kami'l-I'şrîn*, Beyrut, 1400/1980, 135; Muhammed Ammâra, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'ş-Şarûk, 1411/1991, 129.

8 Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr (v. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, 1377/1969, 3.bsk., I, 57; Fârûk Ömer, a.g,e, 131; Neşşar, a.g.e., I, 124; Krş. Ebû Zehra Muhammed (v. 1394/1974), *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul, 1981, 106-110.

sahîh sahifelerden rivâyet ediyorlardı. Ancak bu asırdan sonra, Allah'a hamd olsun, ilim elde etmek kolaylaşmış; ezber azalmaya başlamıştır."[9]

Buna göre, ilk dönemin yazılı bilgiye itibar etmeyen hafıza/ezber merkezli ilim anlayışı, tedvîn asrıyla birlikte yerini, kavramlar üzerine kurulu ve yazıya değer veren bir anlayışa bırakmıştır. Bu durum, sistematik bilginin, ilimleşmenin ve kitaba dayalı ilim anlayışının doğmasındaki en önemli sebep olmuştur. Artık teşekkül eden ve bağımsız ilmî sahalar haline gelmeye başlayan disiplinler, yazılı ve tasnîf edilmiş bilgilerini oluşturmaya yönelmişlerdir.

Zehebî'nin İslâmî ilimlerin teşekkülüyle ilgili yaptığı söz konusu tarihî tespitte dikkat edilmesi gereken bir husus da, bunların zaman ve süreç birliktelikleridir. Bu yüzden İslâmî ilimler tarihi incelenirken, ilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin göz önünde tutulması, sonuca ulaşmada etkili olacaktır. Zira, İslâmî ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini kurmadan, ortaya koydukları eserleri ve metodolojilerini anlamak, tam anlamıyla mümkün gözükmemektedir.

Biz de bu çalışmamızda, teşekkül döneminde Hadis ve Fıkıh arasındaki ilişkiyi önemli bağlantı noktaları açısından ele almaya gayret edeceğiz. Ancak, asıl meseleye geçmeden önce, bu devirde Fıkıh'ın konumuna ve rolüne kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

I- TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE FIKIH'IN KONUMU VE ROLÜ

Bilindiği gibi Fıkıh, İslâmî ilimler içinde dinin algılanış ve yaşanış yönünü konu edinen bir ilim olarak temayüz etmektedir. Fıkıh'ın bu konumu, Araplarca öteden beri kullanılagelen sözlük anlamına[10] paralel bir şekilde gelişmiş ve İslâm'ın ta başından beri *fıkıh* kavramına böyle bir anlam ve hatta görev yüklenmiş olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim gerek Kur'ân[11] ve gerekse hadislerdeki[12] kullanımıyla "*fıkıh*" ve "*tefakkuh*", dinin anlaşılması yönünde gösterilen entelektüel gayretler olarak övülmektedir.

Dinin ahlâktan ahkâma, itikattan muamelâta kadar bütün konularındaki hususları anlama ve kavrama manasında kullanılan *fıkıh*, bu geniş manadaki kullanımını hicrî II. asrın başlarına kadar devam ettirmiştir.[13] Ancak, kısa bir süre sonra *fıkıh*, giderek daha dar bir alana çekilmiştir. Artık *fıkıh* denilince, İslâm tarih ve medeniyetindeki hukuk sistemini ifade eden ilim dalı anlaşılır olmuştur. Meselâ Ebû Hanîfe'nin *fıkıh* tarifinin içine dinin bütün konularıyla ilgili meseleler girerken, Fıkıh metodolojisinin mimarlarından İmam Şâfiî (v. 204/819)'nin tanımında manası

[9] Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm,* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Beyrut, 1408/1988, IX, 13; Krş. Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., I, 159; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Kâmil el-Harât, Beyrut, 1402/1982, VII, 35, 128.

[10] Bkz. İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., XIII, 522.

[11] Meselâ bkz. Tevbe, 122; Hûd, 91; Kehf, 93; Nisâ, 78.

[12] Bkz. Buharî, Vudû, 10; İlim, 10; İ'tisâm, 10; Müslim, İmâre, 175.

[13] Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1989, 24.

daralarak: "Dinin amelî hükümlerini, muayyen delil ve kaynaklarından alarak elde edilen bilgi"[14] şeklinde, daha özel bir alana hasredilmiştir.

Medenî bir toplumun her şeyden önce ihtiyaç duyacağı husus, herkesin haklarının tayin edildiği bir hukuk düzenidir. İslâm'ın temel referans yapıldığı bir toplumda ise, bu düzen ihtiyacı daha fazladır. Bu sebeple, daha Emevîler döneminde devlet idaresinde ilk kurumsallaşan erklerden birisi hukuk/yargı sistemi olmuş ve Kur'ân ve sünnete dayanarak Müslümanlar arasında adaletle hüküm vermek üzere kadılık müessesi oluşturulmuştur.[15] Hatta, bundan da önce Hz. Ömer ve ilk halifelerin tayin ettikleri kadıların listesini, bugün elde bulunan kaynaklardan bile temin etmenin mümkün olduğunu söyleyen Mustafa el-A'zamî, ilk mahkemenin "*Dâru'l-kazâ*" adıyla Hz. Osman zamanında kurulduğunu tespit etmektedir.[16]

Binâenaleyh, râşid halifeler ve Emevîler döneminde belli bir ilim dalı olarak teşekkül etmeye başlayan Fıkıh, ikinci hicret asrında müstakilleşmeye, mezheplerle de ekolleşmeye başlamıştır.[17]

Abbâsîler döneminde ise, hukuk sistemine ayrı ve özel bir önem verilir olmuştur. Abbâsîler fıkhî nasları toplamaları ve kitaplar tasnîf etmeleri için fukahâya müracaat etmişlerdir. Böylece hicrî II. asrın ortalarından itibaren de fıkıh musannefâtı teşekkül etmeye başlamıştır.[18]

Burada hemen ifade edilmelidir ki, Fıkıh'ın tedvîn ve teşekkülüne katkıda bulunanlar sadece belirli bir ilmî sahanın sahipleri olmamıştır. Kelâm âlimleri, hadisçiler ve idarecilerin önemli katkıları yanında, dil bilimciler, tarihçiler ve edebiyatçılar da hukukî konuların tartışmalarına, metodolojisinin gelişmesine ve hukuk teliflerine katkıda bulunmuşlardır.[19] Zaten, bir medeniyetin bilgi temeli ile onun entelektüel disiplinleri arasında kaçınılmaz ve gerekli bir ilişki vardır.

Ancak, Fıkıh'ın ilk önce tedvîn edilmesinde rol oynayan baş etkenlerden birisinin, günlük hayatla ilgili farklı görüş ve uygulamalara son vermek üzere oluşan siyasî irade olduğunu burada vurgulanması gerekmektedir. Çünkü bu husus, diğer ilimlerin Fıkıh'la ve toplumla olan ilişkilerinin belirlenmesinde de önemli bir etken olmuştur. Hukuk alanında yaşanan karmaşaya son vermek için girişilen teşebbüsler, Abbâsîlerin ilk yıllarından itibaren gündeme gelmiştir. Halife Mansûr'un kâtipliğini (baş danışman) yapan İbnü'l-Mukaffa' (v. 142/759), bu sahadaki boşluğun ve hukuk alanında yaşanan dağınıklığın giderilmesi ve halifenin onayladı-

[14] A.y.

[15] Bkz. Mantran, a.g.e., 113-114; Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İz yay., İstanbul, 1995, I, 205; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, 78.

[16] A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metedolojisi ve Edebiyatı,* çev. Recep Çetintaş, İstanbul 1998, 227.

[17] Abdülmecîd, Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî,* Kâhire, 1399/1979, 22-23.

[18] Fahûrî, Hanna; Halîl el-Cer, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,* Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1993, 3. bsk., I, 133.

[19] Câbirî, a.g.e., 135.

ğı içtihatlardan oluşan standart bir hukuk metninin (*kitâbü'l-câmi'*) oluşturulmasıyla ilgili önerilerini, proje şeklinde halifeye sunmuştur.[20]

İbnü'l-Mukaffa'nın bu önerisinin Mansûr üzerinde ne derece etkili olduğunu tespit güç olsa da, tek bir kanun metni oluşturmak için Mansûr'un İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını seçtiğini, ancak Mâlik'in buna karşı çıktığını biliyoruz.[21]

Mamafih, hukuk alanında birliğin sağlanması siyaseti Mansûr'dan sonra Hârûn Reşîd'in baş kadısı Ebû Yûsuf'a *Kitâbü'l-Harâc*'ı yazdırmasıyla devam etmiştir.[22] Aynı şekilde Ebû Yûsuf'un vezir Yahyâ el-Bermekî için yazdığı söylenen ve ulemanın ihtilâf ettiği hükümleri bir araya topladığı ve kendince doğru olanı tercih ettiği, kırk risaleden oluşan *Kitâbü'l-Cevâmi'* adında bir hukuk kitabının bulunduğu da kaydedilmektedir.[23] Bütün bunlar, Abbâsî döneminde kanunlaştırma hareketinin ne kadar ciddiye alındığının ve bu uğurda yapılan çalışmaların bir göstergesi durumundadır.

İslâm hukukunun tedvîn edilmesi için gerek ilmî altyapı ve gerekse siyasî iradenin hazır olduğu Abbâsîler devrinde, İmam Ebû Hanîfe, Fıkıh'ın tedvînine koyulmuştur. Hatta bunun tek bir kişinin işi olmadığından hareketle bir akademi bile oluşturarak, buradaki talebeleriyle bu işi gerçekleştirmiştir.[24] Böylece, hemen hemen ittifakla diyebileceğimiz bir şekilde ilim tarihçilerinin de ifade ettikleri gibi, Fıkıh ilmini ilk tedvîn eden, Ebû Hanîfe olmuştur.[25] Bu faaliyetler sonucunda malî konulardan devletler arası hukuka (siyer) kadar birçok konuda kitaplar tasnîf edilmiştir.[26] Bu sebeple olsa gerek ki, Hanefî âlimler tarafından kaleme alınan fıkıh ve fetva kitapları, uzun zaman Abbâsî Devleti'nin resmî hüküm mercii olmuştur.[27]

İlimler tarihçisi Muhammed Ali et-Tânevî (v. 1158/1745), bir ilmin müdevven yani teşekkül etmiş bir ilim sayılabilmesi için, nazariyât ve uygulamaya (ameliyyât) müteallik bir konu, bu konunun etrafını çevreleyen meseleler ve bu meselelerin ele alınmasında başvurulan temel ilkeler yani metodoloji gibi hususların bulunması gerektiğini söylemektedir.[28] Bu durum dikkate alındığında, İslâmî

[20] Bkz. İbnü'l-Mukaffa, Abdullâh (v. 142/759), *Risâle fi's-Sahâbe*, (*Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, içinde s. 309-323), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1989, 1. bsk, 316-317.

[21] Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî (v. 1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Beyrut, 1411/1990, I, 13.

[22] Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim (v. 182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, Kâhire, 1396, 5. bsk, 3.

[23] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Mısır, 1964, 7. bsk., II, 200.

[24] Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri, Makaleler Külliyatı*, çev. Komisyon, İstanbul, 1984, 187.

[25] Zehebî, *Târîhu'l- İslâm*, IX, 13; a.mlf. *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VII, 35, 128; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (v. 1345/1926), *er-Risâletü'l-Müstatrafe,* thk. M. el-Muntasır b. M. ez-Zemzemî el-Kettânî, Beyrut, 1406/1986, 4. bsk., 9; Goldziher, Ignaz (v. 1340/1921), *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara, 1982., 16.

[26] Hamidullah, a.g.e., 192.

[27] Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1986, 28.

[28] Saydığımız bu hususları et-Tânevî, *mevzû'*, *mesâil* ve *mebâdî* olarak üç ana başlıkta incelemektedir. Bkz. et-Tânevî, Muhammed Ali b. Ali (v. 1158/1745), *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, I, 4-11.

ilimler içinde teşekkül sürecini ilk tamamlayan ilmin Fıkıh olduğunu söylemek, yanlış olmayacaktır.[29]

Bu haliyle Fıkıh, diğer dinî ve beşerî bilimlerin İslâm dünyasında teşekkülü ya da gelişmesinde lokomotif rolü üstlenmiş diyebiliriz. Bu bağlamda, bir yandan başta Hadis ve Kur'an ilimleri olmak üzere dinî ilimlerin sistemleşmesine öncülük ederken, diğer yandan nasların anlaşılmasında ilk basamak olan Dil ilimlerinden, tabiî ilimlerin anası Matematiğe (İlmu'l-hısâb) kadar, bir dizi beşerî bilimin İslâm dünyasında gelişmesine katkı sağlamıştır.[30] Bu rolüyle Fıkıh, "İslâm dünyasının merkezî ilmî disiplini" haline gelmiştir.[31]

Binâenaleyh, İslâm medeniyetini ürünlerinden biriyle adlandırmak caiz olursa, onun için bir *Fıkıh Medeniyeti* dememiz en uygun isimlendirme olacaktır.[32] Aynı zamanda bu durum, İslâm'ın insan hakkına ve hukuka verdiği değerin bir göstergesi olarak değerlendirilmedir.

2- HADİS-FIKIH İLİŞKİSİ

Geniş manada Hadis'le Fıkıh arasındaki ilişkinin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'le birlikte başladığı söylenebilir. Çünkü Hadis, Allah Resûlü Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sözlerinin, fiillerinin, takrirlerinin, ahlâkının ve kısaca hayatının anlatıldığı rivâyet ilmidir. Fıkıh ise, hayatın her alanında karşılaşılan problemlere dinî metinler ekseninde çözüm arayışında olan bir ilim dalıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerine/sünnetine dayanmayan bir fıkıh anlayışının tasavvuru bile mümkün değildir.

Nitekim bu iki ilmin ilişkisini, şu hadisiyle ilk defa Hz. Peygamber'in ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür: *"Benim sözlerimi işitip, ezberleyip kavradıktan sonra, işittiği gibi aynen başkalarına aktaran kimselerin Allah yüzlerini ağartsın. Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki, fakih (anlayış sahibi) değildir. Nice fıkıh taşıyıcıları da vardır ki, fıkhı kendilerinden daha fakih olan kimselere taşırlar."*[33]

Öte yandan, daha sahâbe devrinde fıkhî konularda öne çıkan isimler bir yana, Fıkıh'ın tedvînini gerçekleştirecek âlimlerin daha tâbiûn döneminde yetiştiği

[29] Krş. Hucvî, Muhammed b. el-Hasen el-Hucvî es-Seâlibî el-Fâsî (v. 1376/1956), *el-Fikru's-Sâmî_fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî,* Medîne, 1396, II, 177.

[30] Nitekim, fıkhî pratiğin ve özellikle de Ferâiz ilminin ihtiyaçları, İslâm dünyasında Matematik ilminin gelişmesinde ve sürekli yenilenmesinde öncelikli sebep olmuştur. Bu hasepledir ki, Me'mûn dönemi âlimlerinden el-Harezmî, *Cebir* ve *Mukâbele* ilimlerini keşfetmiş ve bu sahalarda eser telif etmiştir (Bkz. Câbirî, a.g.e., 137). Aynı şekilde, toplumun değişen şartlarına çözüm arayışında olan Fıkıh, bu uğurdaki faaliyetlerinde Mekke ve Medine'deki vahiy ortamını temel referans noktası yapmak durumundadır. Bu da ince bir tarih ve sosyal tahlil gerektiriyordu. Dolayısıyla Fıkıh, bu tarihî ve sosyal tahlilleri yapabilmek için *Tarih*, *Siyer-Meğazi*, *Eyyâmü'n-Nâs* gibi birtakım disiplinlerin ortaya çıkıp gelişmesini hem teşvik etmiş, hem de bunlara katkı sağlamıştır. Ayrıca, dinî metinlerin hakkıyla anlaşılabilmesi için gerekli alt yapının oluşturulmasında, sosyal ve tarihsel durumun tespiti yanı sıra, dil içerikli çalışmaların yapılması da gerekiyordu. İşte bütün bunlar göz önüne alındığında Fıkıh'ın diğer ilmi disiplinlerle ne kadar içli dışlı olmak durumunda olduğu ortaya çıkmaktadır.

[31] Watt, a.g.e., 229.

[32] Câbirî, a.g.e., 133.

[33] Ebû Dâvûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7,

görülmektedir. Böylece, erken bir dönemde Fıkıh'ın belli başlı meseleleri tasnîf edilmiş ve belli coğrafyalarda, belli isimler etrafında on üç tane de mezhep, müesses hale gelmiştir.[34] Zaten, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bizzat yazdırdığı bildirilen metinler ile, bazı sahâbîlerin yazarak sakladıkları hadis sahifeleri de genel manada fıkıh konularını muhtevidirler.[35]

Buna göre, hicrî I. asrın ortasından II. asrın ortasına kadarki süreçte, "Fıkıh, müstakil bir ilim hüviyetiyle teşekkül etmiş, fıkhî ekoller oluşmuş ve mezhep adlarına göre içtihat yapılır hale gelmiştir."[36] Hatta bu dönemden sonraki süreçte Fıkıh, artık belli fakihlerin görüşleri etrafında *taklid* evresine girmiştir.[37]

Teşekkül döneminde Hadis-Fıkıh ilişkisine gelindiğinde, birbirlerinin ilimleşme sürecinde en yakın etkileşimde bulunan iki disiplin oldukları görülmektedir. Bu bağlamda Fıkıh'ın bir ilim olarak teşekkülünü, Hadis'in resmen tedvîn edilmiş olmasına borçlu olduğunu söylemek, mübalâğalı bir tespit olmayacaktır.[38] Zira, Fıkıh tarihçilerinin de ifade ettikleri gibi, "Fıkıh'ın tedvîni (teşekkülü), aslında hadislerin tedvîniyle (toplanmasıyla) başlamıştır."[39]

Ancak, söz konusu dönemde ilim alanında daha çok fakihlerin söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Hadisle uğraşanlar ise, daha çok rivâyetleri nakletmekle meşgul olmaktadırlar. Bu hususta '*rivâyeti hadisçiler yapar, yorumunu ve fıkhını fakihler bilir*' şeklinde özetlenebilecek bir anlayışın, dönemin genel eğilimi olduğu söylenebilir. Meselâ, Şa'bî (v. 103/721)'nin: "Bizler fakih değiliz, sadece hadis râvîleriyiz"[40] sözü, o dönemdeki hadisçi-fakih ilişkisini de ortaya koyar niteliktedir.

Nitekim, rivâyet ettiği bir hadisin manası ve yorumu sorulunca Matar el-Varrâk (v. 128/745): "Bilmiyorum, ben sadece taşıyıcıyım (زاملة)" demiş, soran kişi de: "Taşıyıcılığından dolayı Allah hayrını versin, sende tatlı da var ekşi de" diyerek, ince bir üslûpla onu tenkit etmiştir.[41] Yine bu dönemde yaşamış olan el-A'meş (v. 148/765)'e bir konuda soru sorulduğunda, o anda yanında oturan Ebû Hanîfe (v. 150/767)'den bunu cevaplamasını istemiştir. Soru cevaplandıktan sonra A'meş, bu cevabı nereden bulduğunu sorunca Ebû Hanîfe: "Bize rivâyet ettiğin hadisten" cevabını vermiştir. Bunun üzerine el-A'meş, o dönemde hadisçiler ile fakihlerin konumunu özetleyen şu tarihi ifadeyi kullanmıştır: "Biz hadisçiler eczacıyız, siz

[34] Hucvî, a.g.e., I, 33.

[35] Bkz. Buhârî, İlim, 39 (I, 36); Hucvî, a.g.e., I, 54.

[36] Abdülmecîd, a.g.e., 22.

[37] Bkz. Hucvî, a.g.e., II, 141-144.

[38] Bkz. el-Hudarî, eş-Şeyh Muhammed, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, Mısır, 1387/1967, 8. bsk, 151; Yûsuf Mûsâ, Muhammed, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî, Da'vetün Kaviyyetün li Tecdîdihî bi'r-Rucû'ı li Masâdirihi'l-Ûlâ,* Kâhire, 1378-1987, 180-182.

[39] Yûsuf Mûsâ, a.g.e., 182.

[40] Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Halîd (v. 280/893), *Reddü'l-İmâm Osmân b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî'l-A'nîd,(er-Redd ale'l-Merîsî)* thk. M. Hâmid el-Feykî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty. , 142.

[41] İbn Abdilberr, a.g.e., II, 155.

fakihler doktorsunuz."[42] İmam Şâfiî'nin: "Ey hadisçiler, siz eczasınız, bizler tabipleriz"[43] diye hitap etmesinde de, durumun o dönemin genel anlayışı olduğunun ve fakihler açısından da aynı şekilde değerlendirildiğinin delili bulunmaktadır.

Hicrî II. asrın ilk çeyreğinden sonra ise, hadislerin tasnîf edilmesine başlanmış ve böylece Hadis'in ilimleşme sürecindeki en önemli adım atılmıştır. Böylece, hadislerin tedvîni Fıkıh'ın teşekkülünden önce, fakat tasnîfi Fıkıh'tan sonra gerçekleşmiş olmaktadır.[44]

Fıkıh'ın teşekkülüyle amelî ve itikâdî meselelerin hallinde re'ye dayalı ilim anlayışının yaygınlaşması sonucunda, İslâm ilim tarihinin en önemli metodolojik gruplaşması sayılabilecek Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki devrede Hadis ile Fıkıh arasındaki ilişki farklı boyutlar kazanmıştır.

Bu iki anlayış arasında yaşanan gelişmeler neticesinde Ehl-i Hadîs, rivâyet merkezli fıkıh anlayışlarını tedvîn etme ve geliştirme uğraşı içine girmişlerdir.[45] Bu amaçla da, "Re'y fıkhına karşı, fıkhu'l-hadîs tezini ileri sürmüşlerdir."[46] Nitekim Hammâd b. Seleme (v. 167/783), Fıkıh'ın kurucusu Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının, hadis ve âsârı re'y ile reddetmekten ibaret olduğunu ifade ederken,[47] mensubu bulunduğu Ehl-i Hadîs'in ilim anlayışını da ifade etmiş olmaktadır. İşte bu sebeple, Re'y taraftarları hakkında genelde aynı kanaate sahip olan hadisçilerin, hadis fıkhına daha çok önem verdikleri, hatta zamanla bu meseleyi Re'y Ehli ile rekabet haline dönüştürdüklerini söylemek mümkün gözükmektedir.

Hadis âlimlerinin çoğu da, detaylarını biraz sonra arz edeceğimiz üzere, Hadis edebiyatının, Re'y Ehli fakihlerin fıkıh anlayışlarına karşı, "tepkisel ve savunmacı"[48] bir tarzda ve "bir nevi reaksiyon"[49] olarak, Fıkıh'tan daha sonra tasnîf edildiği kanaatindedirler.

Ayrıca, *sünen* türünde görüldüğü gibi, Fıkıh kitapları tarzında tasnîf edilen Hadis edebiyatı türlerinin tasnîfinin, Fıkıh kitaplarıyla paralel olduğunda şüphe yoktur. Kısaca ifade edersek, Ehl-i Hadîs bu şekilde tasnîf edilen Hadis kitaplarıyla,

[42] el-Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkıh*, Beyrut, 1400/1980, II, 84; İbn Abdilberr, a.g.e., I, 160. Benzer bir olay da yine A'meş (v. 148/765) ve Ebû Yûsuf (v. 182/798)'la alâkalı olarak nakledilmektedir. Bkz. İbn Abdilberr, a.g.e., II, 159.

[43] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 23.

[44] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 177.

[45] Bkz. Dihlevî, Şah Veliyyullah (v. 1176/1762), *Huccetüllâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I, 531-532.

[46] Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, 105. Goldziher de, hadisçilerin re'y fıkhını tehlikeli bularak hadise dayalı bir fıkıh anlayışı geliştirdiklerini, iki tarafın birbiriyle olan mücadelelerinin ortadan kalkmasıyla, Fıkıh ve Hadis arasındaki zıt münasebetin de kaybolduğunu söylemektedir. Bkz. Goldziher, a.g.e., 16-17.

[47] Ahmed İbn Hanbel (v. 241/855), *Kitâbü'l-I'lel ve Ma'rifeti'r-Ricâl,* thk. Vasıyyullah b. M. Abbâs, Mektebetü'l-İslâmî-Dâru'l-Hânî, Beyrut-Riyad, 1408/1988, II, 545.

[48] Görmez, a.g.e., 60.

[49] Yardım, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul, 1997, 3. bsk., II, 86.

re'ye dayalı fıkıh ekollerine karşı hadis fıkhını ortaya koymak ve böylece onlara cevap vermek istemişlerdir.[50]

Teşekkül döneminde Hadis-Fıkıh ilişkisi bağlamında işaret edilebilecek diğer bir husus ise şudur: Bu dönemde tasnîf edilen Hadis kitaplarının fıkıh ağırlıklı konuları tasnîf etmesinin önemli bir sebebi, "Hadislerden ahkâm istinbâtının kolaylaştırılması için teşrie hizmet"[51] düşüncesidir. Nitekim, ilk sünenler[52] ile bugün elimizde bulunan İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı, o dönem hadis musannefâtının muhtevasını ve telif amacını yansıtır niteliktedir. Zira bu dönemde, teşekkül sürecini tamamlamak üzere olan Fıkıh ilminin kaynakları konusunda yoğun tartışmalar yaşanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, ahkâma ilişkin hadislerin toplanıp tasnîf edilmeleri, ilmî bir gereklilik haline gelmiştir. Bu türde hadisleri tasnîf eden muhaddislerin amaçları, "ahkâm istinbâtında kullanılmak üzere düzenli bir kaynak oluşturmak"[53] olmuştur.

Buraya kadar ifade edilen bilgiler ışığında, anlamadan kullanıma, kaynak olmadan farklılaşma sebebi olmaya ve sosyal olaylardan siyasî projelere kadar birçok açıdan mevzubahis edilebilecek teşekkül döneminde Hadis'in Fıkıh'la ilişkisini, biz bu çalışmamızda *tasnîf sistemleri, tasnîf konuları* ve *usûl meseleleri* bağlamındaki üç ana konuda incelemeye gayret edeceğiz.

a- Hadis Tasnîf Sistemlerinin Oluşumu Bakımından Hadis-Fıkıh İlişkisi

Bilindiği gibi Hadis ilminin rivâyet ürünlerini oluşturan edebiyat, kendi arasında *ale'l-ebvâb* (konularına göre) ve *ale'r-ricâl* (râvilerine göre) olmak üzere iki ana tasnîf sistemine göre oluşmuştur. Hadis edebiyatının oluşum süreci hakkında bilgi veren âlimler, ilk önce *tek bâblı* eserlerin, daha sonra ahkâma dair *sünen*, *muvatta'*, *câmi'* ve *musannef* türü edebiyatın, III. hicret asrının başlarından itibaren de ale'r-ricâl sistemli *müsned* türü edebiyatın tasnîf edilmeye başlandığını kaydetmektedirler.[54]

[50] Bkz. Abdülmecîd, a.g.e., 292. Goldziher tarafından da, hadisçilerin, Ebû Hanîfe'nin sistemleştirmiş olduğu usûlü, "yani vahye müstenit malzemeyi tespit, tetkik ve istimalle yetinilmeyip" mantıkî ve muhtemel meseleler hakkında da re'ye dayalı hüküm verme (fıkıh)yi, tehlikeli bularak, bunu Hadis ilmine zıt bir yol görmeleri, hadislere dayalı fıkhın ortaya çıkmasındaki en önemli sebep olarak görülmektedir. Bkz. Goldziher, a.g.e., 16-17.

[51] Ahmed Emîn, a.g.e., II, 107.

[52] Bkz. İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec (v. 380/990), *el-Fihrist*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl-Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, 1416/1996, 374.

[53] Bkz. Ahmed Emîn, a.g.e., II, 108.

[54] Bkz. Süyûtî, Abdullah b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tenvîru'l-Havâlik Şerh alâ Muvatta'ı Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 5-6. Krş. Râmehürmüzî, el-Kâdı Hasen b. Abdırrahmân (v. 360/970), *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1404, 611-614; Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, II, 281-282; Zehebî, *Târîhu'l- İslâm*, IX, 13; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (v. 852/1448), *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî-M. Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379/1959, 6; Süyûtî, Abdullah b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tedrîbü'r-Râvî Şerhu Takrîbi'n-Nevevî,* thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf, Riyad, ty., II, 89.

Hadis tasnîf sistemlerine Hadis-Fıkıh ilişkisi açısından bakıldığında, bu hususta iki sahanın önemli bir etkileşim içinde oldukları görülmektedir. Fıkıh'ın teşekkülüyle birlikte, o dönemde ele alınan konularla ilgili hadislerin de bir araya getirilmesine ve fıkıh konularına göre tasnîf edilmesine başlanmıştır. Meselâ, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (v. 103/721)'nin, *talâk* ile ilgili hadisleri bir bâb halinde rivâyet ettiği ve böylece hadisleri bâblara göre toplayanların ilki olarak tarihe geçtiği nakledilmektedir.[55] Aynı şekilde bu hususta ilklerden olduğu ifade edilen Ebu'l-Âliye (v. 90/709)'nin de, *Bâbü's-Salât* ve *Bâbü't-Talâk* adında fıkhî konulu iki bâb tasnîf etmiş olduğu bildirilmektedir.[56]

Binâenaleyh, hicrî I. asrın sonlarında oluşturulan *müstakil konulu* (münferit bâblı) eserlere baktığımızda, bunların genellikle amele dönük pratik faydaları düşünülen fıkıh bâblarına göre tasnîf edilmiş oldukları görülmektedir. Nitekim, bu dönemde oluşturulan *münferit bâb*lı eserlerin, dönemin ihtiyaçlarına çözüm getirecek şekilde ve genellikle fıkıh konularında olduğunu söylememize imkân veren başka nakiller de bulunmaktadır. Meselâ, Ebu'z-Zinâd (v. 130 veya 131h.) şöyle demiştir: "Biz helâl ve haram konusundaki hadisleri yazardık. İbn Şihâb (v. 124/741) ise, duyduğu her şeyi yazardı. Ona ihtiyaç duyulduğunda anladım ki, insanların en bilgilisi odur."[57]

Bu hususu pekiştirecek bir haber de, Sâlih b. Keysân (v. 140/757'den sonra[58])'dan gelmiştir: "Zührî (v. 124/741) ile bir araya gelerek, ilim öğrenmek istemiştik. Önce *sünen*i yazalım dedik ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelenleri yazdık..."[59]

Gerek ilk *münferit bâb*lı eserlerin *zekât*, *talâk*, *salât* gibi fıkhî konulardan oluştuğu bilgisinden ve gerekse Ebu'z-Zinâd ve Sâlih b. Keysân'ın söz konusu ifadelerinden hareketle, hadisleri ilk tasnîf etmeye başlayanların, fıkhî/amelî rivâyetleri öncelikli olarak toplamaya ayrı bir önem ve ağırlık verdikleri söylenebilir.

Teşekkül döneminin ilim anlayışında öncelikle fıkhî konulardaki rivâyetlerin toplanması gibi bir gelenek oluştuğu ve bunun hem hadisçilerin hem de fakihlerin takip ettiği bir çalışma biçimi olduğu anlaşılmaktadır.[60] Böylece, İslâmî yaşantıda önemli görülen konular, müstakil olarak ele alınmış olmaktadır. Bu sebeple, hadis tasnîfinin başlangıcı kabul edilen dönemde, öncelikli olarak fıkhî hüküm içeren hadislerin bir bâb altında tasnîf edilmesi, işin pratik yönü dikkate alındığında en tabiî durum olmaktadır. Zaten, bir tek konunun ele alınmasıyla oluşturulan Hadis edebiyatının genel tasnîf amacı, "Sünnetin hayata intikalini sağlamak"[61] olmuştur.

[55] Râmehürmüzî, a.g.e., 609; Hatîb, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî*, II, 285.

[56] A.y.

[57] İbn Abdilberr, a.g.e., I, 88.

[58] Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *el-Maârif,* thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, Mısır, ty, 4. Bsk, 486.

[59] Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *Takyîdü'l-İlm,* thk. Yûsuf el-A'ş, Haleb, 1988, 106.

[60] Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 344 –46, 353-354.

[61] Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, İstanbul, 1989, II. bsk., 120.

Buna göre, günlük dinî hayatı düzenleyecek ve İslâmî anlayışı amele dönüştürecek olan ilk bilgiler, Fıkıh konularıdır. Bundan dolayı, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren, konuları ve esasları belirginleşmeye başlayan ilmî saha, Fıkıh olmuştur.

Aynı durum, çok konulu Hadis edebiyatının oluşumunda da söz konusudur. Bir nevi münferit konuların bir araya getirilmesiyle oluşturulan geniş hacimli Hadis eserlerinin *ilk örnekleri*[62] olan *sünen* türü eserler, daha ziyade *ibâdet, muâmelât* ve *ukûbât* konularındaki hadislerin Fıkıh sistematiğinde tasnîf edilmesiyle oluşturulmuşlardır.[63] Muhaddisler, bu kitaplarda ahkâm ile alâkalı hadisleri toplamaya gayret göstermişlerdir.[64] Bu sebeple, *sünen* adıyla tasnîf edilmiş Hadis kitapları, hadis fıkhının kaynağı durumundadırlar. Bu özelliklerinden dolayı da, "hukuk, ceza, şahsa ait haller, devletler hukuku vb. konularda kaynak olarak kullanılır"lar.[65]

Ale'l-ebvâb sistemle oluşturulan *sünen* türünü, *muvatta'*, *musannef* ve *câmi'* gibi diğer Hadis kitapları izlemiştir. Bütün bu eserlerin ağırlıklı olarak ele aldıkları konular, yine Fıkıh sistematiğindeki konular olmuştur. Bunun en önemli sebebi de, dönemin fakih-muhaddis ilişkisiyle açıklanmaya uygundur. Başta *sünen* türü olmak üzere bu Hadis eserleri, Ehl-i Hadîs tarafından re'y taraftarlarının fıkıh anlayışına karşı bir tepki olarak tasnîf edilmişlerdir.[66] Diğer bir ifadeyle, re'y esasına göre teşekkül etmiş olan Fıkıh ilmine karşı bir tavır olarak muhaddislerin hadise dayalı fıkhı ortaya koyma gayretleri, *ale'l-ebvâb* sistemle oluşturulan Hadis eserlerinin ortaya çıkmasındaki en önemli etken olmuştur. Günümüz hadisçilerinden Ali Yardım'ın şu tespitleri, Hadis tarihçilerinin ve diğer âlimlerin bu husustaki genel kanaatini yansıtır niteliktedir: "*Sünen*'ler, re'y taraftarlarına -bir nevî-reaksiyon olarak tasnîf edildikleri için, onların plânları, *fıkıh* plânına göre tertip edilmiştir. Herhangi bir *Fıkıh kita*bının fihristi ile rast gele bir *sünen'*in fihristi karşılaştırılırsa, tertip ve muhteva bakımından her ikisinin de birbirinin aynı olduğu görülür. Ancak, Fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık; sünenler, Hz. Peygamber'in hadislerinin, kısmen de ashâbın fetvalarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle; sünenler, hadislerle yazılmış birer Fıkıh kitabıdır."[67]

Nitekim, Fıkıh'ın kaynağı olarak re'y ve rivâyet kullanımı çerçevesinde oluşan iki akımın taraflarının, bu hususta II. asrın sonlarına doğru büyük bir rekabete giriştiklerini düşündürecek rivâyetler bulunmaktadır. Meselâ, Veki' b. el-Cerrâh (v. 197/812)'ın, Ehl-i Hadîs'e hitaben: "Eğer hadisler üzerinde tefakkuh edip fıkhını öğrenirseniz, Ehl-i Re'y size üstün gelemez. İhtiyaç duyulup da Ebû Hanîfe'nin görüş beyan ettiği her bir konuda, biz, mutlaka bir bâb halinde rivâyette bulunа-

[62] Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., I, 159; Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara, 210.

[63] Bkz. İbn Hacer, a.g.e., 6; Kettânî, a.g.e., 39-40; Ahmed Emîn, a.g.e., II, 108.

[64] Ahmed Naim, Babanzâde (v. 1353/1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1985, I, 39.

[65] Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul, 1983, 290.

[66] Bkz. Hamidullah, a.g.e., 325-326; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 29; Ebû Zehra, a.g.e., 111.

[67] Yardım, a.g.e., II, 86.

biliriz."[68] şeklindeki ifadeleri, o dönem hadisçilerinin neden *fıkhu'l-hadîs*e yöneldiklerini açıklaması yanında, hadislerin fıkıh bâbları üzere tasnîfinde re'y taraftarlarıyla girilen ilmî rekabetin etkisini yansıtması bakımından da güzel bir misal teşkil etmektedir.

Bu dönemde, hadisçilerin, re'y fıkhına gösterdikleri tepkinin bir sonucu olarak *fıkhu'l-hadîs*e önemli vurgu yaptıklarını, Süfyân b. Uyeyne (v. 198/813)'nin yukarıdakine benzer şu sözü daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أصحاب الرأي ما قال أبو حنيفة شيئا إلا ونحن نروى فيه حديثا أو حديثين."

"Ey Ashâbu'l-hadîs! Hadislerin fıkhını (fıkhu'l-hadîsi) öğrenin ki, böylece Re'y Ehli size galip gelemesin. Ebû Hanîfe'nin her görüşüne karşılık biz, o konuda bir veya iki hadis rivâyet edebiliriz. "[69]

Aynı şekilde, hadis fıkhının re'y fıkhına bir alternatif olarak teşekkül ettirilme gayretinin söz konusu olduğu, yine Veki' b. el-Cerrâh (v. 197/812)'ın hadis öğrenen gençlerle "her karşılaşmasında ısrarla" yaptığı bir tavsiyede de görülmektedir: "Ey gençler! Hadis fıkhını öğrenin. Şayet hadislerle fıkıh yapmasını öğrenirseniz, Re'y Ehli size galip gelemeyecektir."[70]

Ashâbu'l-hadîs, ilmin kaynağının rivâyetlerden ibaret olduğu anlayışını kabul etmiştir. Dolayısıyla Fıkıh alanında da, başta hadisler olmak üzere rivâyetlerin dışında başka bir kaynağa gerek yoktur. Bu sebeple Ehl-i Hadîs, rivâyetlere dayanmayan bir fıkıh anlayışını, ilim bile saymamıştır.[71] Nitekim, Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198/813)'nin şu sözü, re'y taraftarlarının fıkıh anlayışının, hadisçilerin fıkıh anlayışı karşısında bir öneminin olmadığı şeklinde de anlaşılmaya uygundur:

"آخر علم الرجل أن ينظر في رأي أبي حنيفة." "Kişinin ilimde en son yapacağı şey, Ebû Hanîfe'nin re'yine bakmaktır."[72]

İşte böyle bir ortamda hicrî III. asrın başlarına gelindiğinde, Hadis tarihinin en önemli eseri sayılan *Sahîh-i Buhârî*'nin tasnîfinde de, re'ye dayalı fıkıh anlayışına karşı sahîh hadislerle örülü fıkhın ortaya konulma talebi baş etken olmuştur.[73] Abdülazîz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1239/1824)'nin naklettiği bir anekdotta, hocası İshâk b. Râhûye'nin dostlarının: "Allah nasip etse de birisi, bütün sahîh hadisleri toplayan muhtasar bir sünen yazsa. Oraya sahîhlerin en üst mertebesinde olanlarını alsa ne güzel olur. Hadisle amil olanlar; dağdağasız, müctehidlere

[68] Hatîb, *el-Fakîh,* II, 83; a.mlf., *Muhtasaru Nasîhatin ilâ Ehli'l-Hadis*, (*Mecmûatu Resâil fî Ulûmi'l-Hadis* içinde s.111-126) thk. Nasr Ebû Atâyâ, Riyad, 1415/1994., 122. Krş. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî (v. 405/1014), *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, thk. Es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1397/1977, 66.

[69] Hâkim, a.g.e., 66.

[70] Hatîb, *Muhtasaru Nasîha*, 122.

[71] Bkz. Hatîb, *Şeref,* 74; İbn Abdilberr, a.g.e., II, 39-41.

[72] Ahmed İbn Hanbel, a.g.e., II, 66.

[73] Bkz. Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu,* Ankara, 2005, 314-339.

müracaat etmeden onunla amel ederler"[74] şeklindeki taleplerinin, bu hususta Buhârî'yi harekete geçirdiği nakledilmektedir.

Buna göre söz konusu bilgi, *el-Câmi'u's-Sahîh*'in, sahîh hadislerin bir araya toplanma ihtiyacıyla birlikte, o dönemdeki fıkıh anlayışına karşı gelişen ve *fıkhu'r-re'y*e karşı *fıkhu'l-hadîs*i savunan hadisçi tavrının bir ürünü olarak vücut bulduğunu söyleme imkânı da vermektedir.

Öte yandan hicrî III. asırda gelişen *ale'r-ricâl* hadis tasnîf sisteminin ortaya çıkmasında da, teşekkül dönemi Hadis-Fıkıh ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Zira, bu sistemin ortaya çıkmasında, ilk örneği olan *müsned* türü Hadis kitaplarında olduğu gibi, Ehl-i Hadîs arasında görülen re'ye dayalı fıkıh anlayışına tepkinin önemli etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere bazı hadisçiler, Hadis kitaplarının "kitâb" ve "bâb"lara ayrılıp, *terceme*ler (bâb başlığı) koymak suretiyle tasnîf edilmelerine bile karşı çıkmışlardır. Ale'l-ebvâb sistemle hadislerin tasnîfini, Hadis kitaplarına re'y sokmak olarak görmüşlerdir.[75] Bu sebeple *müsned*lerin tasnîf edilmesindeki amaç, Hadis eserlerinin re'y olarak görülen bâb başlıklarından arındırılması ve sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait hadislerin toplanması isteği olmuştur.[76] Bu tür eserler, "rivâyetlerin içeriklerine bakılmaksızın ve o içeriği belirlemeye yardımcı olacak dilsel faktörler, tarihî ve sosyal unsurları dikkate almadan, sırf rivâyetin ait olduğu kaynağa göre" oluşturulmuştur. Böylece, hadislerin fıkhî muhtevaları dikkate alınmadan "âdeta, rivâyetler zaman ve mekân üstü hale getirilmiş"[77] ve Ashâbu'l-hadîs'in fıkıh anlayışına uygun olarak hadislerin dinde yegâne kaynak olduğu vurgulanmak istenmiştir.

Hadis'in tasnîf sistemlerinin belirlenmesinde Fıkıh'la olan ilişkisi, konularının belirlenmesiyle de doğrudan ilgilidir ve bu hususun anlaşılmasında dikkate alınmak durumundadır.

b-Hadis'in Konularının Belirlenmesinde Hadis-Fıkıh İlişkisi

Teşekkül sürecinde Hadis'in Fıkıh'la ilişkisinde göz ardı edilemeyecek bağlantı noktalarından birisini, furû' ve usûl yönünden Hadis konularının belirlenmesi oluşturmaktadır. Usûl ile ilgili hususları bir sonraki başlığa bırakarak, burada, Hadisin özellikle furû' konularının belirlenmesinde Fıkıh ile sıkı bir iş birliği yaptığı üzerinde durmak istiyoruz. Biraz önce bahsedilen hadis tasnîf sistemleriyle de alâkalı olarak dikkate alınması gereken bu konuda görüş bildiren İslâm âlimlerinin çoğun-

[74] Abdülazîz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1239/1823), *Büstânü'l-Muhaddisîn,* çev. Ali Osman Koçkuzu, Ankara, 1986, 185-186.

[75] Bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî (v. 430/1038), *Hılyetü'l-Evliyâ,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, I-X, 4. bsk., VIII, 165.

[76] Bkz. İbn Hacer, a.g.e., 6; Süyûtî, *Tenvîru'l-Havâlik*, I, 6; Accâc, Muhammed el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn,* Kâhire, 1408/1988, 3. bsk., 338. Krş. Sezgin, M. Fuad, "*Rivayet Literatürünün Gelişimi*", (Sezgin'in kısa adı *GAS* olan eserinin I, 53-84 sayfalarının *Buharî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* kitabının 23-51. sayfalarında verilen tercümesi) çev. Ali Dere, Ankara, 2000, 25; Hudarî, a.g.e., 151; Yardım, a.g.e., II, 70.

[77] Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, 1998, 192.

luğu, Fıkıh'ın bir ilim olarak daha önce teşekkül etmesinden hareketle, hadislerin tasnîf edildikleri konuların, fıkıh sistematiği "örnek alınarak" oluşturulduğunu ifade etmektedirler.[78]

Fıkıh tarihçilerinin hemen hepsinin savunduğu bu teze göre, ilk dönem Fıkıh kitaplarında izlenen tasnîf metodu: Bir mevzû (kitâb, bâb, fasıl) içine giren meseleleri bir araya getirmek; Kitâb ve Sünnet'ten delillerini zikretmek, muhalif görüşlere temas ederek bunları çürütmek şeklindedir. Yani bu kitaplarda "*meseleci (kazuistik) metot*" takip edilmiştir. Fıkıh kitaplarının tasnîfinde izlenen bu metot, zaten hadis ve âsâr ile fıkıh yapmanın bir gereğidir. Zira o dönemde fıkhî herhangi bir konu tedvîn edilirken, önce bununla ilgili hadisler, sahâbe ve tâbiûn fetvaları tespit ediliyor, bunlardan çıkan neticeler ile kitabı tasnîf eden müçtehidin re'yleri birlikte yazılıyordu. Bu şekilde "meseleler teker teker ele alınıyor, tasavvur ediliyor ve hükümleri ayrı ayrı açıklanıyordu."[79] Nitekim, Ebû Hanîfe'nin fıkhı tedvîn faaliyetini şu şekilde gerçekleştirdiği anlatılmaktadır: Bu iş için talebeleri arasından ayırdığı kırk kadar kişi ile bir konu tespit eder, önce bu konudaki nasları ve sâir delilleri incelermiş. Sonunda akademinin kâtibi olan Ebû Yûsuf, konuyu açık ifadelerle kaleme alırmış. Bu metotla günlük ibadetler hakkındaki ilk kitap tamamlanmış ve adına da *Kitâbü'l-Arûs* denilmiştir. İmam Ebû Hanîfe, bu şekilde tasnîf ettiği kitabına ilâve etmek üzere tahâret konusunu ele almıştır. Bundan sonra, akid, bey', şirket vb. konuları içine alan muâmelâta sıra gelmiştir. En sonunda ise, vasiyyet ve mirâs konularını ele almıştır. Ve böylece Fıkıh, tedvîn ve tasnîf edilmiştir.[80] Ebû Hanîfe'nin söz konusu usûlle 60 bin meseleyi ele aldığına dair bir haber,[81] en azından o dönemdeki fıkhî çalışmaların ulaştığı yoğunluğunu ve ele alınan konuların boyutunu anlamak için yeterlidir.

Klâsik dönem ve çağdaş Hadis âlimlerine bakıldığında da, kâhir ekseriyetin, teşekkül sürecinde Hadis'in furû' konularının belirlenmesinde Fıkıh sistematiğinden faydalanıldığını tespit ettikleri görülmektedir. Meselâ, İbn Hacer (v. 852/1448), hadislerin ilk olarak münferit bâblı eserlerde toplandığını, ancak etbau't-tâbiîn devrinde ahkâmın tasnîf edilmesinden sonra geniş hacimli çok konulu Hadis eserlerinin oluşturulduğunu ifade etmektedir.[82] Süyûtî (v. 911/1505) de ilk Hadis kitaplarının tasnîf sistematiğinin, Fıkıh'ın teşekkül etmesiyle ortaya çıkan tasnîf usûlünden alınmış olduğunu tespit etmiştir.[83]

Hadis tasnîf çalışmalarının bir "iman hizmeti" olmasının yanında, "ilmî araştırmaların getirdiği ihtiyacın karşılanması"[84] için de yapıldığını ifade eden Ali Os-

[78] Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 8.

[79] Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi,* 178. Krş. Hamidullah, a.g.e., 189-190; Ahmed Emîn, a.g.e., II, 176; Goldziher, a.g.e., 14-16.

[80] el-Muvaffak el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed (v. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe,* Beyrut, 1401/1981, I, 62. Krş. Hamidullah, a.g.e., 191; Ebû Zehra, a.g.e., 224.

[81] Hucvî, a.g.e., I, 349.

[82] İbn Hacer, a.g.e., 6.

[83] Süyûtî, Abdullah b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, tkd. Abdürreşîd en-Nu'mânî, thk. Muhammed âşık İlâhî en-Bernî, Karaçi, 1411/1990, 129.

[84] Bkz. Koçkuzu, a.g.e., 275.

man Koçkuzu, Hadis kitaplarındaki "konu tertibinin ilk Fıkıh kitaplarından alınmış" olabileceğine işaret etmektedir.[85] Hadis'in furû' konularının belirlenmesinde Fıkıh sistematiğinin öncelikli rol oynadığına dair görüşlerini bir önceki başlıkta verdiğimiz Ali Yardım'ın[86] yanı sıra, yine çağdaş âlimlerden Subhî es-Sâlih de, teşekkül döneminde Fıkıh ve Hadis'in gelişimlerinde birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde olduklarını ve aynı tasnîf sistemlerini kullandıklarını söylemektedir.[87]

Binâenaleyh, Hadis ve Fıkıh ilimlerinin teşekkül devrinde birbirleriyle ilişkilerini araştıran âlimlere göre, Hadis kitaplarındaki konuların belirlenmesinde ve rivâyetlerin tasnîf edildikleri konuların tespitinde Fıkıh sistematiğinden yararlanılmıştır. Fıkıh'ın konularını daha önce tespit etmiş olmasından dolayı,[88] hadisler de bu "fıkıh bâbları üzere" tasnîf edilerek sistematik ilk Hadis kitapları oluşturulmuştur.[89]

Zaten, ilk tasnîf edilen Hadis kitaplarının tasnîf sistematiğine bakıldığında da, söz konusu Fıkıh kitaplarının sistematiğiyle ayniyet arz ettiği görülmektedir. Meselâ, Zeyd b. Ali (79-122/698-740)'ye nisbet edilen ve *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* adıyla da bilinen olan eser,[90] hadis rivâyetlerini fıkıh bâblarına göre toplayan ve günümüze ulaşabilen ilk eser olarak kabul edilmiştir.[91] Söz konusu eser, fıkıh konularına göre tasnîf edildiği için, *Mecmû'u'l-Fıkh* veya *el-Mecmû' fi'l-Fıkh* adıyla daha çok tanınmış ve günümüze ulaşan "en eski *Fıkıh kitabı*" olarak da kabul edilmiştir.[92] Hakkında söylenenler ne olursa olsun,[93] hicrî II. asırda tasnîf edildiği kesin olan bu eser, ikinci asrın ilk yarısında Fıkıh'ın konularının tedvîn edildiğini göstermesi bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir.[94]

Aynı şekilde, *ilk sünenler*in konu adları ve sıralamaları ile, bu asırda tedvîn edilen Fıkıh kitaplarının konu sıralamaları hemen hemen aynıdır.[95] Meselâ, birçoğu elimize ulaşmayan, ama İbnü'n-Nedîm (v. 380/990)'in verdiği bilgilerden muhtevaları hakkında bilgi sahibi olduğumuz İbn Cüreyc (v. 150/767), Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), Ebû Abdurrahmân İbn Ebî Zi'b (v. 159/776), Zâide b. Kudâme (v.

[85] Koçkuzu, a.g.e., 283.

[86] Yardım, a.g.e., II, 86.

[87] Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları,* çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara 1986, 273-274.

[88] Dihlevî, a.g.e., I, 529; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 177.

[89] Ebû Zehra, a.g.e., 111.

[90] Bu eser, aynı adla 1981/1401 yılında, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Kitabın kapak başlığında, bu eserin İmam Zeyd'in babasından ve dedesinden naklettiği bazı fıkıh konularındaki rivâyetleri tasnîf ettiği için, aynı zamanda *el-Mecmû' el-Fıkhî* adıyla da bilindiği kaydedilmektedir.

[91] Bkz. Hamidullah, a.g.e., 167; Kavakçı, Yusuf Ziya, *Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku*, Ankara, 1975, 67; Ebû Zehra, a.g.e., 111; Accâc, a.g.e., 372.

[92] Özel, Ahmet, "Fıkıh (Literatür)", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 21.

[93] Bu kitabın İmam Zeyd'den sonra talebeleri tarafından tasnîf edildiği, zira kitabın metni ve tasnîf usûlünün gelişmişliğinin bunu gösterdiği ifade edilmektedir. Bkz. Bkz. Yûsuf Mûsâ, a.g.e., 194-198; Accâc, a.g.e., 370-371; Ebû Zehra, *el-İmâm Zeyd*, Kâhire, ty., 233 vd.

[94] *el-Mecmû' fi'l-Fıkh*'ın bölüm (kitâb) adları tamamen fıkıh konularından oluşmakta ve konuları ele alış biçimi bir Fıkıh kitabı sistematiğindedir. Bu hususla ilgili geniş değerlendirme ve bilgi için bkz. Kavakçı, a.g.e., 69-76.; Accâc, a.g.e., 372.

[95] Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 29.

161/777) gibi ilk musanniflerin *sünen* ortak adıyla tasnîf ettikleri kitapların konularının, tamamen fıkhî konulardan oluştuğu anlaşılmaktadır.[96]

Buna göre, *sünen*, *muvatta', musannef* ve *câmi'* adıyla tasnîf edilen ilk Hadis kitaplarının, genelde fıkhî konuların ele alındığı eserler olması,[97] hadislerin tasnîf edildikleri konuların fıkıh sistematiğine dayanmasıyla izah edilebilir. Bu Hadis edebiyatının genel içeriğinin sadece hadisleri ihtiva etmeyip, bunun yanında ve belki de daha çok sahâbe ve tâbiûn fetvalarından oluşması da, bu kanaati güçlendirmektedir. Nitekim, ilk tasnîf edilen Hadis kitaplarından günümüze ulaşan İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir. *Muvatta*'ın ilk ele aldığı konular namaz, taharet ve buna bağlı konular ile zekât, oruç, hac, nikâh, buyu'... şeklinde sıralanmaktadır. Sünen türü gibi Fıkıh kitapları tarzında tasnîf edilen Hadis eserleri için de aynı durum söz konusudur ve tasnîfin Fıkıh kitaplarıyla paralel olduğunda şüphe yoktur. Nitekim bu konuyu açıklayıcı olması bakımından Süyûtî (v. 911/1505)'nin şu tespiti önemlidir: "*Müsned*'ini toplayan âlimlere göre Ebû Hanîfe'yi hayatında öne çıkaran özelliklerinden birisi de, Hukuk ilmini ilk olarak tedvîn etmesi ve bâblara göre düzenlemesidir. Bu konuda onu, *Muvatta*'ın tertibiyle Mâlik izlemiştir. Ancak, Ebû Hanîfe'yi bu alanda geçen yoktur."[98]

Süyûtî, kendisinin katılarak naklettiği bu tespitte, hadisleri ilk tasnîf edenlerden biri olan İmam Mâlik'in, tasnîf sistemi olarak Fıkıh'ı ilk tedvîn eden Ebû Hanîfe'yi takip ettiğine vurgu yapmaktadır. Buna göre, bir önceki başlık altında değindiğimiz üzere Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen ve eserlerinde uygulanan fıkhî tebvîb sistemi,[99] musannif muhaddisler tarafından da kullanılmış olmaktadır. Zira, Mâlik'in *el-Muvatta'*da onu takip ettiği bilgisinden başka, ilk hadis musanniflerinden Süfyân es-Sevrî (v. 161/777)'nin de, günümüze ulaşmayan *el-Câmi'* adlı eserinin tasnîf sisteminin de Ebû Hanîfe'den yararlandığı ve fıkıh anlayışında onun etkisi altında kaldığı nakledilmiştir.[100]

Yine, teşekkül döneminde Hadis ilminin önemli isimlerden Abdullah b. el-Mübârek (v. 181/797)'in, *es-Sünen fi'l-Fıkh* adlı eserinin tasnîfini, aynı zamanda hocası olan Ebû Hanîfe'nin sistematiğini esas alarak gerçekleştirdiği kaydedilmektedir.[101]

Hadis'in tasnîf konularını tespit ederken Fıkıh'la sıkı bir ilişkide bulunmasının belki de en önemli sebebi, daha önce bahsettiğimiz re'ye dayalı fıkıh ekollerine karşı hadis fıkhını ortaya koymak ve böylece onlara cevap vermek olmuştur. Veki' b. Cerrâh (öl. 196/811)'ın, Ashâbu'l-Hadis'e hitaben: "Eğer hadisler üzerinde tefakkuh edip fıkhını öğrenirseniz, Ehl-i re'y size üstün gelemez. Ebû Hanîfe'-

[96] İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 373-375.
[97] Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı,* Ankara, 1996, 18.
[98] Süyûtî, *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 129.
[99] Bu sistemin ayrıntıları için bkz. Süyûtî, a.g.e., 130.
[100] Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyn b. Ali (v. 436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Beyrut, 1976, 2. bsk., 65-66.
[101] Bkz. Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

nin ihtiyaç duyup da görüş beyan ettiği her konuda, mutlaka biz bir bâb halinde rivâyette bulunabiliriz"[102] şeklindeki sözleri de, bu hususu teyit etmektedir. Yani, bir konu ya da mesele hakkında fakihlerin re'y ve kıyas yoluyla ortaya koydukları görüşlerini, hadisçiler, o konudaki hadisleri tasnîf ettikleri bir bâb oluşturmuşlardır.

Binâenaleyh, hicrî ilk üç asırda tasnîf edilen Hadis eserlerinin ortaya çıkmasında rol oynayan etkenlerden en önemlisi, Fıkıh'ın teşekkül etmesi olmuştur denilebilir.[103] Re'y fıkhına karşı gelişen hadisçi tavrının zirveye çıktığı III. asra gelindiğinde ise, hadis fıkhının şaheserleri tasnîf edilmiş ve bu asır tam anlamıyla bir *fakih hadisçiler* asrı haline gelmiştir.[104] *Sahîh-i Buhârî*'de en güzel örneği görüldüğü üzere, genel olarak Hadis eserlerinin çerçevesi ve sınırları önce Fıkıh konularına göre belirlenmiş, sonra da bu konulara uygun düşen rivâyetler toplanmıştır.[105] Bu sebeple, Buhârî (v. 256/869)'nin tasnîf ettiği *el-Câmiu's-Sahîh*, hadis fıkhının ulaştığı son nokta olarak kabul edilmiştir.[106]

Bu konuyu, Muhammed Hamidullah'ın şu tespitleri ve değerlendirmesiyle sonuca bağlamak istiyoruz: "Şöyle düşünmek âdet olmuştur ki, evvelâ sırf hadis koleksiyonları hazırlandı. Sonra fıkha müteallik olan hadisler ayrı ayrı tertip edildikten sonra en son sırf Fıkıh kitapları hazırlandı. Lâkin ben, sırf hadisten sonra sırf Fıkıh kitapları yazıldığı ve onların aksülamel kabilinden hukukî hadislerin mecmuaları hazırlandığı neticesine varıyorum. İmam-ı Zeyd ibni Ali, İmam-ı Ebû Hanîfe ve (yalnız Medine'nin örf ve âdetlerini toplayarak kitap yazan) İbn Mâcişûn ve Re'y Ehli olanlar (bir hüküm istidlâl için re'ye istinad edenler) bir fikir mektebi kurdular. Onların halefleri sonra ifrata gittiler. O zaman bunun tepkisi kabilinden Ehl-i hadis sünnete uymakla ısrar için fıkha müteallik ahkâmı ihtiva eden hadisleri ayrı tertip ettiler. İmam Mâlik ve diğer bazı muasırların muvatta isminde kitapları bu hareketin başlangıcı ve Sahîh-i Buhârî'yi de onun intihası saymak lâzımdır."[107]

c-Hadis Metodolojisinin Oluşumunda Hadis-Fıkıh İlişkisi

Teşekkül döneminde Hadis ve Fıkıh arasındaki ilişki, metot sahasına da güçlü bir şekilde yansımıştır. Tarihî nakillerden, bu hususta da Fıkıh'ın bir önceliği olduğu ve hadis usûlüne dair ilk bilgilerin Fıkıh metodolojisinden faydalanılarak sistemleştirildiği anlaşılmaktadır. Zira, bu dönemin başlarında hadisçilerin gerek rivâyetlerin kabul şartları ve gerekse kaynak değerleri açısından ilmî bir metot geliştiremedikleri; bu sahada daha çok fakihlerin gayret sarf ettikleri görülmektedir.[108] Bu sebeple, ilk devirlerde hadisleri genellikle sahîhiyle sakîmiyle bir arada

[102] Hatîb, *el-Fakîh*, II, 83. Krş. Hâkim, a.g.e., 66.
[103] Krş. Özafşar, a.g.e., 186.
[104] İbnü'n-Nedîm, bu hadisçileri "*fukahâu ashâbi'l-hadis*" adıyla isimlerini zikretmektedir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 373-384.
[105] Bkz. Yardım, a.g.e., II, 84; Uğur, Mücteba, *İmâm Buhârî*, Ankara, 1984, 102.
[106] Hucvî, a.g.e., I, 336.
[107] Hamidullah, a.g.e., 325-326,
[108] Hamidullah, a.g.e., 56.

tedvîn ettikleri[109] ve *merfû'* rivâyetlerle, *mevkûf* ve *maktû'* haberleri çoğu kez beraber tasnîf ettikleri bilinmektedir. Bu durum, bir yandan muhalifleri tarafından hadisçilerin ilmî olmamakla itham edilmelerine sebep olurken,[110] diğer yandan hadislerin ilim kaynağı olamayacağı görüşünde olan kimi grupların da esas dayanağı haline gelmiştir.[111]

Bu bağlamda tartışılan konuların başında, *haber-i vâhid*lerin İslâm hukukunun bir kaynağı olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi gelmiştir. Bu mesele, hem kelâmcılar, hem de re'y taraftarı fakihler tarafından, Ashâbu'l-hadîs'in görüşlerine muhalif bir tarzda ele alınmıştır.[112] Ayrıca, Hanefîlerin hadis yerine bazen kıyâs, istihsân, istislâh, örf vb. usûlleri kullanmaları da, Ehl-i Hadîs ile fakihleri karşı karşıya getirmiştir.

Bu münakaşa ve münazaralar bir yandan Fıkıh Usûlü'nün doğmasına sebep olurken,[113] diğer yandan da Hadis Usûlü'nün sistematik hale gelmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle Hadis Usûlü'ne dair disiplinlerin doğup gelişmesinde, muhaliflerinin hadisçilere yönelttiği söz konusu eleştiri ve ithamların büyük etkisi olmuştur.[114]

Hadis'teki metot probleminin giderilmesinde, İmam Şâfiî (v. 204/820) etkin rol oynamıştır. Teşekkül dönemi Hadis-Fıkıh ilişkisinde kilit taşı görevi gören Şâfiî, bu uğurda gösterdiği gayretiyle, hadisi fıkıh kaynaklarından birisi olarak ele almış ve Mu'tezile ile bir kısım Re'y Ehli fakihlere karşı, Hadis adına bir metodoloji geliştirmiş ve eleştirileri karşılamaya çalışmıştır.[115]

Bu bağlamda İmam Şâfiî, *er-Risâle*'sini Hadis sahasında yaşanan metodoloji ve kaynak problemine bir çözüm önerisi olarak sunmuştur.[116] Böyle bir projenin gerçekleşmesinde, Ehl-i Hadîs'in metot ihtiyaçlarının giderilmesi yönündeki tespit ve taleplerinin en önemli etken olduğuna burada dikkat çekilmesi gerekmektedir. Re'y fıkhının etkili olduğu Irak bölgesinde (Basra) yaşayan ünlü hadisçi Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198/813), Şâfiî'ye bir mektup yazarak, "Kur'ân'ın tefsirinin ve rivâyet ilimlerinin usûllerinin tespit edildiği bir kitap yazmasını" istemiş ve

[109] Bkz. Râmehürmüzî, a.g.e., 418; Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, II, 220; Itr, Nureddîn, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dımeşk, 1979 basımından 1988 yılında yapılan ofset baskı, 371.

[110] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifi'l-HADÎS*, thk. M. Zührî en-Neccâr, Beyrut, 1393/1972, 3, Hatîb, *Muhtasaru Nasîha*, 120-121. Krş. Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn (v. 1332/1913), *Kavâidü't-Tahdîs*, Beyrut, 1407/1987, 153; Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn ev Inâyetü'l-Eimmeti'l-İslâmiyye bi's-Sünneti'n-Nebeviyye,* Mısır, ts. 5, Hudarî, a.g.e., 155.

[111] Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl (v. 490/1096), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, ty., I, 283. Krş. Rıf'at Fevzî, Abdülmuttalib, *Tevsîku's-Sünne fi'l-Karni's-Sâni'l-Hicrî, Üsüsehû ve İtticâhâtehû*, Mısır, 1400/1981, 1. bsk., 80.

[112] Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994, 133-135.

[113] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 174.

[114] Abdülmecîd, a.g.e., 119.

[115] Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Kâhire, 1358/1939, 369-471.

[116] Bkz. Câbirî, a.g.e., 153; Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İslâmi İlimlerde Şafii'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyat Dergisi*, c. 2, sayı 1, Ocak-Mart 1999, 16-19.

bunun üzerine gerek Hadis ve gerekse Fıkıh için önemli bir dönüm noktası olan *er-Risâle*'nin telifi gerçekleşmiştir.[117] Bu projesiyle Şâfiî, en azından günümüze ulaşan ilk Hadis usûlünün mimarı olmuştur.[118]

Hadis ve Fıkıh'ın usûl konularının ortak eseri[119] olan *er-Risâle*'sinde Şâfiî, özetle ifade etmek gerekirse, Fıkıh'ın kaynaklarını, Sünnet'in konumunu, bir rivâyetin sıhhat şartlarını ve re'yin sınırlarını tespit etmiş ve Fıkıh usûlüne dair farklı uygulamaları ortadan kaldırmak istemiştir.[120] Bu şekilde, onun ortaya koydukları ve başlattığı tartışma, İslâm düşüncesinin bütün müstakbel seyrine etki etmesi yanında, hadislerin tasnîfinden belli başlı metodolojik konuların ortaya konulmasına kadar birçok hususu aydınlatmıştır. Hadislerin sıhhat değerlendirmesinin yapılarak, onların rivâyet tekniği bakımından sınıflandırılmasından sahîh hadisleri muhtevi eserlerin tasnîf edilmesine kadar, birçok Hadis çalışmasında bu etkiden söz etmek mümkündür. Bu sebeple "Şâfiî, kendinden sonraki Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlü musannefâtına *haber-i vâhid* ve hucciyyeti bahsini hediye eden" olarak tarihe geçmiştir.[121]

Ayrıca, hadisler arasında görülen *ihtilâf* (*muhtelifu'l-hadis*), *nâsih-mensûh* ve diğer bazı konular, ilk defa Şâfiî gibi fakihlerin dikkatini çekmiş ve yine ilk defa Şâfiî tarafından ele alınarak kitaplarında işlenmiştir. Bu sebeple, Hadis araştırmacılarının da tespit ettiği üzere bu konular, "fakihler tarafından iyice işlendikten ve olgunluğa eriştirildikten sonra ancak Hadis Usûlü eserlerinde yer alabilmiştir."[122] Zaten Ashâbu'l-hadîs, fikrî olgunluğa erişmesini ve kendi sistematiği doğrultusunda mükemmel eser tasnîf etme kabiliyeti kazanmasını, bir noktada, Şâfiî'ye borçludur.[123] Onun, sadece, "hadisin, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde olduğu kadar güvenilir ve kıymetli bir kaynak olduğunu ispat edecek metodolojiyi ortaya koyması" bile, hadisçiler açısından başlı başına bir minnettarlık unsuru olmuştur.[124]

Nitekim Şâfiî, Hadis adına gerçekleştirdikleri ile Ehl-i Hadîs tarafından ناصر الحديث olarak adlandırılmış[125] ve Ashâbu'l-hadîs'in ilmî ve fikrî gelişiminde dönüm noktası kabul edilmiştir. Zira o, çalışmalarıyla Ehl-i Hadîs'e bir ufuk çizmiş ve onların düşüncelerini ilmî bir üslûp içinde ortaya koymalarına, savunmalarına ve belli bir metodolojiye kavuşmalarına öncülük etmiştir. el-Kerâbisî (v. 245/859)'nin, Şâfiî'den önce Kitâb, Sünnet ve icmâ'ın ne demek olduğunu bilmediklerini, sünnetlerin ihtiva ettiği birçok hükmü ancak onunla anlayabildiklerini

[117] Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 64-65; Fahruddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer (v. 606/1209), *Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, 1413/1993, 1. bsk., 143.

[118] Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, 1. bsk., I, 69.

[119] Bkz. Bkz. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 202; Ebû Zehra, Muhammed (v. 1394/1974), *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara, 1996, 78-79; Yûsuf Mûsâ, a.g.e., 202.

[120] Bkz. Fahruddîn er-Râzî, a.g.e., 144.

[121] Nazlıgül, Habil, *İmam Şafii'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Basılmamış doktora tezi, A.Ü.S.B.E.), Ankara, 1993, 206.

[122] Bkz. Nazlıgül, a.g.e., 218.

[123] Hatîb, *Târîh*, II, 68; Nevevî, a.g.e., I, 80-85.

[124] Hamidullah, a.g.e., 57

[125] Hatîb, a.g.e., II, 68; Nevevî, a.g.e., I, 85.

söylemesi,[126] Ali b. Ma'bed el-Mısrî'nin, hadisi gerçek manada ancak onun çalışmalarıyla kavrayabildiklerini ifade etmesi[127] ve el-Hasan b. Muhammed ez-Za'feranî (v. 260/874)'nin: "Ashâbu'l-hadîs uyuyordu, Şâfiî onları uyandırmış ve teyakkuza geçirmiştir"[128] tespiti, kanaatimizce Şâfiî'nin Hadis ilminin gelişimindeki konumunu anlatmaya yeterlidir.

Binâenaleyh Şâfiî, gerek fıkhu'l-hadîs ve gerekse metodolojiyle ilgili olarak yaptığı bu çalışmalar neticesinde, Hadis ve hadisçilere, büyük bir güç ve itibar kazandırmıştır.[129] Fahruddîn er-Râzî (v. 606/1209), bu duruma işaret ederek "Şâfiî'den önce insanların, Ashâbu'l-hadîs ve Ashâbu'r-re'y diye iki fırkaya ayrıldığını; Ashâbu'l-hadîs'in, münazara ve mücadeleden aciz, hatta Ashâbu'r-re'y'in yolunu tezyiften dahi yoksun bir durumda bulunduğunu" söyledikten sonra, Şâfiî'nin çalışmaları neticesinde Ehl-i Hadîs'in ilmî bir metodolojiye sahip olduğunu ifade etmiştir.[130]

Nitekim, Hadis metodolojisi alanında yürütülen bu faaliyetler semeresini vermiş ve hicrî III. asırdan itibaren merfû'-müsned rivâyetler ayrıcalıklı ve üstün bir konum kazanmıştır. Bu süreçte, sahîh ve merfû hadislerin tespit edilerek bir kitapta toplanması faaliyeti hız kazanmıştır.[131] Örneğin, daha önceleri sadece *sahîh* ve *zayıf* şeklinde ikili tasnîfle değerlendirilen rivâyetler, Hadis metodolojisinde yaşanan gelişmeler ışığında, ilk defa Ali b. el-Medînî (v. 234/848) tarafından, *sahîh*, *hasen* ve *zayıf* olmak üzere üçlü tasnîfe tâbi tutulmuştur.[132] Aynı şekilde, Buhârî örneğinde görüldüğü üzere Ehl-i Hadîs'in bu asırda sahîh hadisleri toplamaya ağırlık vermeleri[133] ve *haber-i vâhid*in hucciyyeti konusunda kitaplarında müstakil bölümler[134] ihdâs etmeleri[135] gibi çalışmalar, daha önce yapılan metodolojiyi geliştirmeye yönelik gayretlerin bir sonucu olmuştur.

Bütün bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere, teşekkül dönemi Hadis-Fıkıh ilişkisi mevzubahis edilirken, metodolojiyle ilgili bağlamın göz ardı edilemeyeceği ortadadır. Böylece, Fıkıh'ın teşekkülünde hadislerin tedvîn edilmesinin büyük etkisi olduğu[136] gibi, Fıkıh Usûlü'nün tedvîninde de Hadis ile ilgili tartışma ve araştırmaların önemli etkisi olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, hadisin dinî konumunu güçlendirmeden sıhhat tahliline kadar uzanan bir dizi metodoloji çalışmasının gelişmesinde, Fıkıh ilminin furû' ve usûl olarak tedvîn edilmiş olmasının önemli

[126] Nevevî, a.g.e., I, 81.

[127] Nevevî, a.g.e., I, 81.

[128] Nevevî, a.g.e., I, 71.

[129] Bkz. Nevevî, a.g.e., I, 81.

[130] Fahruddîn er-Râzî, a.g.e., 345. Şâfiî'nin, Ashâbu'l-hadîs hareketine katkıları için ayrıca bkz. Nevevî, a.g.e., I, 71.

[131] Krş. Dihlevî, a.g.e., I, 550.

[132] Itr, Nureddîn, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihi ve beyne's-Sahîhayn*, Beyrut, 1408/1988. 34. Krş. İbn Receb, el-Hanbelî (v. 795/1392), *Şerhu I'leli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Ürdün, 1407/1987,II, 574.

[133] İbn Hacer, a.g.e., 6.

[134] Bkz. Buhârî, Ahbâru'l-âhâd, (VIII, 132 vd.).

[135] İbn Hacer Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî,* thk. M. Fuâd Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XIII, 241.

[136] Hudarî, a.g.e., 151; Ahmed Emîn, a.g.e., II, 176.

etkileri olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[137] Şöyle ki, âyet ve hadislerdeki kelimelerin tefsiri, mevsûk hadislerin mevzû' olanlardan ayırt edilmesi, iki hadisin teâruzu halinde hangisinin hükme delil olacağı, hadislerin sıhhat açısından tasnîfi, hadisiyle ihticâc olunacak râvîlerin durumu… gibi birçok husus, Fıkıh Usûlü'nün cevap aradığı konular arasındadır.[138] Bu sorulara cevap vermek üzere yürütülen ilmî çalışmalar, hem Hadis Usûlü'nün teşekkülüne hem de sahîh hadisleri muhtevi eserlerin tasnîfinde etkili olmuştur. Böylece Fıkıh Usûlü, teşekkülünü borçlu olduğu Hadis ilmine karşı borcunu, geliştirdiği ilmî altyapı ile ödemiştir denilebilir.

SONUÇ

İslâm tarihinin her yönüyle bir atılım gerçekleştirdiği *teşekkül dönemi*nde, hayatın her alanında bir canlılık, oluşum, olgunlaşma ve etkileşim söz konusudur. Mezhepler, meşrepler, fırkalar, siyasî oluşumlar ve en önemlisi İslâmî ilimlerin tedvîni hep bu zaman diliminde teşekkül etmiş, gelişmiş ve şekillenmiştir. İslâm'ın bir medeniyet ve kültür projesi olduğu, bu dönemde sergilenmiştir.

Müslüman ilim dünyasında hicrî II. asırda topyekûn bir tedvîn ve teşekkül faaliyetinin başlamasındaki temel etkenlerden birisi, bir Müslüman söylemi ve ilim anlayışını ortaya koyma gayreti olmuştur. Bu gayretle birlikte İslâmî ilimlerin her birinde branşlaşma ve uzman personel yetişmesi gerçekleşmiştir. Bu oluşum içinde hadislerin tedvîn edilmesinin önemli bir itici gücü olmuş ve böylece ilimler için gerekli malzeme ve altyapı çalışmasının önemli bir basamağı teşkil edilmiştir. Bu durumdan en fazla yararlanan ve dinî konumu itibariyle teşekkülünü en önde tamamlayan ilim, Fıkıh olmuştur. Bu durum, Fıkıh'ın günlük hayatı kuşatması ve dini yaşamadaki vazgeçilmez yeri dolayısıyla tabiî karşılanmalıdır.

Teşekkül dönemindeki bu özelliğiyle Fıkıh, merkezî ilim dalı haline gelmiş ve diğer ilimlerin hem kullanıcısı hem de yönlendiricisi olmuştur. Burada Hadis'in Fıkıh'la ilişkisine gelince, bu ilişkinin kaynak sağlamanın çok ötesinde ve çok boyutlu olduğunu ifade etmek gerekir. Her şeyden önce, bir Müslüman medeniyetinin inşasında Hadis ve Fıkıh baş rolü oynamıştır. Çünkü "ne fıkhın süzgecinden geçmeyen sünnet anlayışı ve ne de sünnete dayanmayan bir fıkıh anlayışından hareketle İslâm medeniyeti ve kültürü oluşturulabilir."[139]

Öte yandan, İslâm tarihinin ilk ilmî faaliyeti sayılabilecek hadislerin tedvîn edilmesi, Fıkıh'ın teşekkülünde ve usûl konularının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Teşekkül döneminin başlarında ise, mezkûr sebeplere binaen teşekkülünü önce tamamlaması hasebiyle Fıkıh, ilimleşme sürecinde Hadis'in en sıkı ilişkide bulunduğu ilim dalı olmuştur.

Hadis'in teşekkül sürecinde Fıkıh'la ilişkisinde dikkati çeken en önemli bağlantı noktalarının, Hadis'in gerek *konularının belirlenmesi*nde ve gerekse *tasnîf sistematiğinin oluşması*nda gerçekleştiği ifade edilebilir.

Aynı şekilde, *metodoloji*ye dair konuların sistematik hale gelmesinde de, Hadis'in Fıkıh ile yoğun bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Nitekim, hadisin

[137] Krş. Hudarî, a.g.e., 153 vd; el-Hüseynî, Abdülmecîd Hâşim, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, Kâhire, Mısr el-Arabiyye, ty, 166.

[138] Hamidullah, a.g.e., 188.

[139] Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul, 1991, 7.

yoğun bir şekilde kullanılması dolayısıyla, metodolojiye dair meseleler ilk olarak İmam Şâfiî gibi fakihler tarafından ele alınmış ve bu sadette yapılan çalışmalarla Hadis Usûl'ü teşekkül etmiştir.

Netice olarak, Hadis'in, malzeme ve kaynak bakımından Fıkıh'ın teşekkülüne büyük katkı yapması gibi, Fıkıh'ın da, *sistem* ve *konu* bazında Hadis'in gelişmesine katkısı tabiî bir durumdur. Hadis ve Fıkıh ilişkisi konusunda Hattâbî (v. 388/998)'nin şu tespitleri dikkate alındığında, mesele daha bir aydınlanmaktadır: "Hadis temeldir, Fıkıh ise, bu temel üzerine kurulan binadır. Bir temel üzerine kurulmayan bina çöker; üzerine bina yapılmayan temel ise harap olur."[140]

TEŞEKKÜL SÜRECİNDE HADİS-FIKIH İLİŞKİSİ ÜZERİNE

ON THE HADITH-FIQH RELATION DURING THE PROCESS OF FORMATION

Dr. Ömer ÖZPINAR

It is well known that when we called "formation period" in the history of Islamic sciences, it is intended to point out a period of time following the second quarter of second century of Hegira. This period coincides with the classification period in the history of Hadith. It can be said that the most influential factor in the beginning of the process of formation of the sciences is the compilation of ahadith. However, whole society took part in developing a muslim pronunciation with the help of political, social, economic and cultural factors during this time.

As to the relation between Hadith and Fiqh at the formation period, it has been seen that they are two disciplines that have interacted each other in the process of becoming science. In this context, official compilation of ahadith has effected on the formation of fiqh science and the science of hadith has benefited very much from the science of fiqh during the process of turning into science

In this article, it has been attempted to examine this relation under three titles such as classification systems, classification subjects and methodology.

حول علاقة الحديث والفقه أثناء مرحلة التكوين

إن من المعلوم عندما يقال عصر التكوين أو التشكل في تاريخ العلوم الإسلامية يقصد به ما بعد الربع الثاني من العصر الثاني للهجرة. هذا الدور يتطابق مع دور التصنيف الذي كان يستعمل بشكل خاص في تاريخ الحديث. ومن الممكن أن يقال أن العامل الأساسي في بدء تكوين العلوم هو تدوين الحديث، وبالإضافة إلي ذلك، تأثير الجهات السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية، ولأجل إنشاء وتطوير الخطاب الإسلامي دخل جميع طبقات المجتمع الإسلامي في نفير عام وحملة.

ففي عصر التكوين نري أن العلاقة بين الحديث والفقه وهما نظامان متقاربان يؤثران بعضهما البعض اثناء تفرعهما للعلوم. وبتعبير آخر نستطيع أن نقول إن الفقه كعلم تكَوّن بعد تدوين الحديث، وعلم الحديث استفاد من علم الفقه أكثر مما استفاده من باقي العلوم.

وسنتناول في بحثنا هذا علاقة الحديث بالفقه من ناحية أقسام التصنيف وأبوابه ومنهجه في مرحلة التكوين.

[140] Hucvî, a.g.e., II, 174.

TÂBİÎN NESLİNİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Seyit AVCI
.Dr., Alibeyhüyüğü ÇPL
Meslek Dersleri Öğretmeni

Giriş

Hadis tarihinde sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn denilen ilk üç neslin büyük önemi vardır. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan hadislerin öğrenilmesine karşı sahabe devrinde gösterilen istek ve arzu, aynı şekilde tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Siyasi bakımından daha çok Emevilerin iktidarda olduğu bir zamana rastlayan bu dönemde, İslam kültür ve medeniyeti gelişmeye ve parlamaya başlamış, bir taraftan Türklerin yaşadığı bölgeler fethedilirken, diğer taraftan fetihler Endülüs'e kadar uzanmıştır. Bu devirde pozitif ilimler sahasında olduğu gibi, İslamî ilimlerde, özellikle hadis ilim dalında olumlu gelişmeler kaydedilmiştir.[1]

Hz. Peygamber'in vefatıyla İslam coğrafyasının değişik bölgelerine dağılan sahabilerin bulundukları yerlerde, onlardan Kur'an ve sünneti öğrenmek isteyen ilim talipleri teşekkül etmiştir. Sahabilerden sonra geldikleri için kendilerine "tâbi olanlar" anlamında "tâbiîler" denilen bu ilim talipleri, sahabe neslinin sahip olduğu sünnet ve hadis kültürünü ilk zamanlar ezberlemek suretiyle hafızalara, daha sonra da yazarak sayfalara kaydetmek noktasında önemli görevler üstlenmişlerdir. Tâbiîn dönemi zaman itibariyle uzun bir süreci kapsamaktadır. Bu süreç içinde yaşayan tâbiîler arasında, İslam öncesinde doğup asr-ı saâdet döneminde yaşayan, çok az bir zaman farkıyla Hz. Peygamber'i görme fırsatını kaçıran ve kendilerine muhadram denilen insanlar vardır. Muhadramların dışında, sahabe döneminde doğan sahabe çocukları, bu iki grubun dışında fethedilen bölgelerde sahabe ile tanışan değişik insan grupları vardır. Dolayısıyla tâbiîn dönemi, cahiliye ve İslam dönemine ait, başta Hz. Peygamber olmak üzere dört halife, diğer sahabiler, Emeviler ve Abbasiler'in ilk döneminde yaşayan insanların sahip olduğu zengin bir kültür birikimini temsil etmektedir.

Hz. Peygamber'e uzanan isnad silsileleri içinde, sahabeden sonra ikinci tabakayı oluşturan tâbiîn neslinin tanınması her bakımdan büyük önem taşımaktadır.

1. Tâbiînin Tanımı

Tâbiî, tâbi olmak, peşinden gitmek, görüşlerini benimsemek manalarına gelen "تبع " kökünden ism-i mensup bir kelimedir. Çoğulu, tâbiîn gelir. Tâbiînin terim manasında hadisçiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meseleyi geniş bir çerçeveden ele alan Hâkim en-Neysabûrî (ö.405/1014), bir kimsenin tâbiî olabilmesi için herhangi bir sahabiyle karşılaşmış olmasını yeterli görürken, Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) tâbiînin sahabiyle yalnız görüşmüş olmasını yeterli bulmamış, sahabi

[1] Zehebî, *Tezkiratü'l-huffaz,* Haydarâbad 1956, I, 70; Nuri Ünlü, *Anahatlarıyla İslam Tarihi,* İstanbul 1984, s. 107.

ile sohbet etmesini de şart koşmuştur. Hatîb'in tanımı tâbiînden olabilmek için bir standart oluşturma çabası olarak değerlendirilebilirse de kapsam olarak daha dardır ve bir çok insanı tâbiîn kavramı dışında bırakmaktadır. Hatîb'e göre, Hz. Peygamber'in her yönden derecesi yüksek olduğundan bir kimsenin Hz. Peygamber'le karşılaşması, sahabi olması için yeterlidir. Ama sahabi, hiçbir zaman Hz. Peygamber'in derecesinde olmadığından, bir kimsenin herhangi bir sahabiyle sadece karşılaşmış olması, onun tâbiî sayılması için yeterli olamaz.[2] Hatîb'den nakledilen bu görüşün pratiğe yansıması zor olacak ki hadisçilerin çoğu, Hâkim'in tanımını benimsemiştir. Muhaddislerden Müslim (ö.261/875), İbn Hibban (ö.354/965), İbnu's-Salah (ö.643/1245) ve Nevevî (ö.676/1277) bu görüşü tercih etmiş, Irâkî (ö.806/1403) de hadisçilerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söylemiştir.[3]

Tâbiînin tanımındaki görüş ayrılıklarına rağmen, bu neslin sahabilerle aynı zaman diliminde yaşamış olması ayrı bir meziyet ve fazilettir. Bu açıdan tâbiîn nesli, konum olarak dinde sahabeden sonra ikinci sırada yer almaktadır.

2. Tâbiîn Neslinin Fazileti

Tâbiîn neslinin fazileti konusunda Kur'an'da ve sünnette deliller vardır. Kur'an'da onlar hakkında; "Muhacirlerden ve ensardan İslam'a ilk önce girenlerle bunlara güzel bir şekilde tâbi olanlardan Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedi kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur"[4] buyurulmuştur. Her ne kadar ayette muhacir ve ensardan olan ashab-ı kiramın ardından giden, onları kendilerine örnek alan ve onlara uyan bütün müminler kastedilmiş olsa da, sahabilere en güzel şekilde tâbi olan ilk insanların tâbiîler olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Nitekim Kurtubî (ö.671/1272) de söz konusu ayetin tefsirinde tâbiînin faziletinden bahseden bilgilere yer vermiştir.[5] Onların fazileti hakkında bazı hadisler de vardır. Bu hadislerden birinde; "İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlardır. Sonra onların peşinden gelenlerdir"[6] buyurulmuş, bir diğerinde ise sahabeden sonra tâbiîn nesli çok açık bir şekilde belirtilerek haklarında; "Beni görene ne mutlu, beni göreni görene de ne mutlu" denilmiştir.[7] Bir başka hadiste, insanlar üzerine öyle bir zaman geleceği, o zamanda insanlardan bir grubun savaşa çıkacağı, bu kişilere içlerinde Resûlullah (s.a.)'i gören olup olmadığının sorulacağı, onların da "evet" diye cevap verecekleri, bunun üzerine kendilerine fetih nasip olacağı,

[2] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî,* (nşr. Abdülvehhab Abdullatif), Beyrut 1979, II, 234; Talat Koçyiğit,, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 411.

[3] Süyûtî, II, 234; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârı Ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1951, s. 186; Koçyiğit, s. 411; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* Ankara 1992, s. 381.

[4] Tevbe (9), 100.

[5] Kurtubî, *el-Câmi' li- ahkâmi'l-Kur'an,* Kahire 1387, VIII, 240.

[6] Buhârî, Ashâbu'n-Nebi 1; Müslim, Fedâilu's-sahâbe 214; Tirmizî, Menâkıb 56; İbn Mâce, Ahkâm 27.

[7] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, Beyrut ts., IV, 280. Süyûtî, Taberânî ve Hâkim'in Abdullah b. Büsr'den rivayet ettikleri bu hadisin isnadını hasen olarak değerlendirmiştir. Yine aynı mânadaki bir başka hadisi İbn Asâkir, Vâsıle b. el-Eska'dan nakletmiştir. Bu hadisin isnadı da Süyûtî'ye göre hasendir. a.g.e., IV, 280.

sonra insanlardan bir grubun daha savaşa çıkacağı, kendilerine içlerinde Resûl-i Ekrem'e sahabilik eden birini görenin olup olmadığının sorulacağı, onların da olumlu cevap vermeleri üzerine yine kendilerine fetih nasip olacağından bahsedilmiştir.[8] Burada sahabeyi gören ve kendilerine fetih nasip olan bu ikinci grup insanlar tâbiîlerdir.

Görülüyor ki, başta Kur'an ayeti ve Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere tâbiînin fazileti açıkça belirtilmiştir. Müslümanların yaşadıkları en hayırlı devirler içinde sahabeden sonra ikinci sırada yer alan tâbiîn neslinin güvenilirliği de aynı hadis içinde ifade edilmiştir. Bu hadis içinde sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devirlerinden sonra yalanın alıp yürüyeceği, çağrılmadan kişilerin mahkemeye gidip şahitlikte bulunacağı, aklı fikri yemede içmede olan kötü insanların geleceği bildirilmiştir.[9] Fazilet ayrı, ilmî güvenilirlik ayrı olmakla birlikte, aynı hadiste tâbiîn neslinin fazileti ve güvenilir oluşları birlikte zikredilmiştir.

Ayet ve hadislerin, sahabeden sonra tâbiîn nesline de önem vermesi, bu neslin uygulamalarının din içinde değer kazanmasına yol açmış, hadis usûlü eserlerinde "maktû hadis" olarak ifade edilen kavram, tâbiîne ait söz ve fiillere, maktû kayıtlarıyla da olsa hadis denilebileceği fikrini doğurmuştur. II/VIII. yüzyıldan itibaren İslam alimleri ve özellikle muhaddisler tarafından geliştirilen bu anlayışla tâbiîn, diğer nesillerden farklı sayılmış, sahabeden sonra onların söz ve fiilleri de bir hadis çeşidi olarak kabul edilmiştir. İsnadı tâbiîye kadar uzanan, tâbiîde kalarak daha ileriye gidemeyen hadis olarak tanımlanan maktû hadis kavramını,[10] bilindiği kadarıyla "tâbiîn sözü" manasında ilk kullanan âlim Hatîb el-Bağdâdî'dir.[11] Maktû hadise bir örnek vermek gerekirse, İbn Sirîn (ö.110/728) tarafından söylenen, "Hadis ilminin din olduğu, onun kimden alındığına dikkat edilmesini" öğütleyen sözü maktû hadise örnek olarak verilebilir.[12] Tâbiîne atfedilen bilgilerin hadis çeşidi içinde ele alınması onlara verilen değeri göstermesi bakımından önemli bir nokta olmakla birlikte, sahabeye ait görüşlerin delil olmasının bile tartışıldığı düşünecek olursa, tâbiîne ait görüşlerin mutlak delil olamayacağı gayet açıktır. Nitekim bütün tâbiîn neslinin değil, ilmî hüviyetleri, ahlâkî kimlikleri ve olgun kişilikleriyle kendilerini kabul ettiren, yaşadıkları dönemde sorumluluklar üstlenen, söz ve davranışları ile İslam'ı temsil eden seçkin şahsiyetlerin söz, fetva ve hareketlerinin hadis kapsamında ele alınmasını uygun görenler de vardır. Önceki görüşe göre bu görüş, daha tutarlıdır. Nitekim büyük sahabilerle aynı çağda yaşayan Mesruk (ö.63/683), Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), İbrahim en-Nehaî (ö.95/714), Şa'bî

[8] Buhârî, Ashâbü'n-Nebi 1; Müslim, Fedâilu's-sahâbe 208, 209.

[9] Müslim, Fedâilu's-sahâbe 210-215.

[10] İbn Hacer, Nuzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker, (trc. Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi), Ankara 1971, s. 77; Süyûtî, I, 194.

[11] Mehmet Efendioğlu, "Maktû", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 457.

[12] Müslim, Mukaddime 5; Kâdı Iyaz, el-İlmâ' ilâ marifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ', Kahire 1970, s. 59.

(ö.103/722) gibi büyük tâbiîlerin maktûlarıyla amel edilebileceğini ileri sürenler vardır.[13]

Maktû hadisi bir hadis çeşidi olarak kabul etmeyenler de vardır. Nitekim İmam Ebû Hanîfe (ö.150/767), tâbiînden gelen bu tür rivayetlerle amel edilmesi noktasında *"Onlar nasıl adamsa biz de adamız"* demek suretiyle maktû hadisi delil olarak kabul etmediğini, onu zayıf hadislerden saydığını açıkça belirtmiştir. Bundan dolayı rey mektebi, kıyas-ı celî ile amel etmeyi tâbiînden gelen maktû rivayetlerle amel etmeye tercih etmişlerdir. Ancak makbul olan görüşe göre maktû hadis, isnadının ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf sıfatlarından birini alabilir.

Tâbiîne ait her türlü rivayetle amel edilmemesi noktasında yapılan ayırım, tâbiîlerin görüştükleri sahabilerin esas alınnak suretiyle derece açısından birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir. Tâbiînin tabakalara, derecelere ayrılmasında, kendi aralarında sınıflandırılmasında bu nokta göz önüne alınmıştır.

3. Tâbiînin Dereceleri

Sahabenin derecelendirilmesinde olduğu gibi, tâbiîn de değişik şekillerde sınıflandırılmıştır. İbn Sa'd (ö.230/845) tâbiîni dört, Müslim (ö.261/875) üç, Hâkim (ö.405/1014) ise onbeş tabakaya ayırmıştır. Müslim'in üçlü taksimi şu şekildedir:

1. Kibâr-ı tâbiîn: Büyük tâbiîler, bunlar sahabenin büyüklerinden hadis rivayet edenlerdir. Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712) gibi.

2. Mütevâsıt-ı tâbiîn: Orta yaşlı tâbiîler, bunlar da sahabe ve tâbiînden hadis rivayet eden kişilerdir. Hasan el-Basrî (ö.110/728) ve İbn Sîrin (ö.110/728) gibi.

3. Sığâr-ı tâbiîn: Küçük yaşta, genç tâbiîler, bunlar da küçük yaşta olan sahabilerden hadis rivayet edenlerdir. Bir kısmı da sahabeden hadis duymamıştır. Ameş (ö.148/765) gibi.[14]

Hâkim'in sınıflandırması ise şöyledir:

1.Tabaka: Cennetle müjdelenen on sahabiye yetişenler. Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö.82/701), Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), Kays b. Ebû Hâzim (ö.97/715?), Kays b. Ubâd (ö.97/715), Ebû Osman en-Nehdî (ö.100/718), Ebû Recâ el-Utâridî (ö.105/723) bunlardandır. Hâkim'in örnek olarak zikrettiği isimlerde isabetli olmayan bazı noktalar vardır. Mesela, Saîd b. el-Müseyyeb Hz. Ömer'in halifeliği zamanında doğmuş, Hz. Ebû Bekir'e yetişmemiştir.[15]

2. Tabaka: Alkame b. Kays (ö.62/682), Mesruk b. Ecda (ö.63/683), Esved b. Yezîd (ö.75/694), Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö.94/712), Harice b. Zeyd (ö.99/717).

3. Tabaka: Kadı Şüreyh, (ö.80/699), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö.89/707), Şa'bî (ö.103/722). Bu tabakadan onbeşinci tabakaya kadar arada olanlar için örnek zikredilmemiştir.

[13] Subhi Salih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuh* (çev. M. Yaşar Kandemir, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları), Ankara 1973, s. 167-168.

[14] Subhi Salih, s. 301.

[15] Süyûtî, II, 235-236.

15.Tabaka: Mekkelilerden Ebu't-Tufeyl'e, Medinelilerden Sâib b. Yezîd'e, Basralılardan Enes b. Mâlik'e, Kufelilerden Abdullah b. Ebû Evfâ'ya, Mısırlılardan Abdullah b. Haris b. Cez'e, Şamlılardan Ebû Ümâme el-Bâhilî'ye yetişenler bu tabakadan kabul edilmişlerdir.[16]

Tâbiînin hadis kitaplarındaki sınıflandırması bu şekildedir. Bu sınıflandırma içinde durumları birbirlerinden farklı olan, ama genel anlamda tâbiîn tabakası içinde zikredilen farklı bir tabiîler grubu vardır. Hadisçiler bunlara değişik bir isimle muhadram demişlerdir.

4. Tâbiîn İçinde Özel Bir Grup: Muhadramlar

Tâbiîn nesli içinde ayrı bir konumda ele alınması gereken bir grup vardır ki, bunlara özel bir isimle "muhadramûn" denilmiştir. Hadisçilerin tanımına göre muhadram, cahiliye döneminde yaşayan, Hz. Peygamber döneminde müslüman olduğu halde, onu göremeyen kimselere denir. Bazı hadisçilerin görüşüne göre muhadram, Mekke fethinden önce kendi kavimlerini veya başkalarını küfür halinde gören kimselerdir. Zira Araplar, Mekke'nin fethinden sonra tamamen İslam'a girmişler ve cahiliye döneminden kurtulmuşlardır.[17] Muhadramların hangi tabakaya dahil olacakları konusunda ihtilaf edilmiştir.[18] Hz. Peygamber zamanına yetiştikleri göz önüne alındığında, onların sahabi olmaları gerekir. Fakat onu göremedikleri için sahabi sayılmamışlardır. Onlar, sahabeyi gören tâbiîler gibi de kabul edilmemişlerdir. Zira muhadramlar, Hz. Peygamber devrine yetişmişler, onun hayatta olduğu bir sırada onun ashabı ile görüşmüşlerdir. Bu durumda muhadramlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dünyaya gelen, onun ashabı ile görüşen diğer tâbiîlerden de farklıdır. İbn Abdilber (ö.463/1071), muhadramları sahabeden saymıştır. Ancak İbn Hacer (ö.852/1448), bu iddiayı münâkaşaya değer bir konu olarak değerlendirmiştir. İbn Hacer'e göre doğru olan, muhadramların, meselâ Necâşî gibi, her hangi birinin Hz. Peygamber devrinde müslüman olduğu bilinsin veya bilinmesin, hepsinin de kibâr-ı tâbiînden sayılmasıdır. Nitekim muhadramlar genel anlamda, Hz. Peygamber'i göremedikleri için tâbiîn tabakası içinde zikredilmişlerdir. Bununla birlikte, muhadramların derece itibariyle sahabenin altında, fakat tâbiînin de üstünde sayıları az olan "özel bir grup" olarak değerlendirilmesi mümkündür. Muhadramlarla ilgili hadis usûlüne ait eserlerde muhadramın tanımı ve az sayıda ismin dışında çok detaylı bilgiler verilmemektedir. Onlarla ilgili bilgiler daha çok tabakat ve rical kitaplarında bulunmaktadır. Bu konuda Sıbt İbnü'l-Acemî diye tanınan Muhammed b. Halil (ö.841/1437)'in *Tezkiratü't-tâlibi'l-muallem bimen yukâlü innehu muhadram* adlı bir eser yazdığı belirtilmektedir.[19] Bunun dışında yazılıp yazılmadığı, günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekle beraber Süyûtî (ö.911/1505)'nin de bu konuda müstakil bir kitap kaleme alma isteği

[16] Süyûtî, II, 237; Şakir, s. 186-187;

[17] Müslim, Mukaddime 6; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis*, Beyrut 1965, II, 42; Koçyiğit, s. 266, 267; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi,* Ankara 1981, s. 32-35.

[18] İbn Hacer, *Nuhbeti'l-fiker*, s. 78.

[19] Eser Halep'te basılmıştır.

kendi ifadesinden anlaşılmaktadır.[20] Muhadramların sayıları konusunda kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. İbnu's-Salah (ö.643/1245)'ın Müslim (ö.261/874)'den naklen verdiği bilgilere göre, muhadramların sayısı 20 kadardır. Bu kişiler harf sırasına göre şunlardır:

Abdu Hayr b. Yezid el-Hayvânî, Amr b. Meymûn el-Ezdî, Büşeyr b. Amr b. Cabir, Cübeyr b. Nüfeyr el-Hadramî ,[21] Ebû Amr Sa'd b. İyâs eş-Şeybânî, Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Râfi es-Sâiğ, Ebû Recâ el-Utâridî, Ebu'l-Halâl el-Atekî, Esved b. Hilal el-Muharibî, Esved b. Yezîd en-Nehaî, Guneym b. Kays, Halid b. Umeyr el-Adevî, Malik b. Umeyr, Marûr b. Süveyd, Mesud b. Hıraş, Sümâme b. Hazn el-Kuşeyrî, Süveyd b. Gafle, Şüreyh b. Hâni, Şübeyl b. Avf el-Ahmesî.

Muhadramlar konusunda Müslim'den naklen verilen yirmi sayısını mutlak görmemek gerekir. Belki en meşhur olanların, bu yirmi kişi olduğunu söylemek mümkündür. Aksi takdirde Süyûtî, muhadramların Müslim'in saydıklarından daha fazla olduğunu belirtmiştir.[22] Muhadramların sayısının yüzeli civarında olduğunu ifade edenler de olmuştur. Sayıları az olmakla birlikte muhadramların bile sayılarını tespitte çekilen güçlüğün onlardan çok daha fazla sayıda olan tâbiîler konusunda da çekildiği görülmektedir.

5. Tâbiînin Sayısı

Tâbiînin sayısı hakkında herhangi bir rakam verilmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine dağılan sahabilerin gittikleri yerlerde, ne kadar müslümanla karşılaştıklarını tespit etmek mümkün olmamıştır. Durum böyle olunca tâbiîn neslinin sayısı hakkında bir rakam vermek de söz konusu değildir. Bununla birlikte tarih ve tabakat kitaplarında değişik özellikleriyle şöhret kazanan yüzlerce tâbiînin biyografisinden bahsedilmiştir.[23] Biyografilerinden bahsedilenlerden içinde erken dönemde vefat edenler olduğu gibi, uzun süre yaşayanlar da olmuştur. Zira tâbiîn dönemi, süreç olarak sahabe döneminden daha uzunca bir süreci kapsamaktadır.

6. Tâbiînin Devrinin Süresi

Hicri 181/797 tarihinde vefat eden Halef b. Halife, en son vefat eden tâbiî sayılmaktadır. Halef, Mekke'de ölen en son sahabi Ebu't-Tufeyl Amir b. Vâsıle (ö.110/728)'yi görmüştür. Buna dayanarak tâbiîn asrının 181/797'de son bulduğu söylenmektedir.[24] Onun, 85/704 yılında vefat eden sahabi Amr b. Hureys'i küçükken gördüğüne dair rivayetler de vardır.[25] Kufe'de doğan, Vasıt'ta yaşayan Halef yüz yaşında ölmüştür.[26] Hz. Peygamber'in vefat yılı olan 10/632 tarihiyle, 181/797 yılında vefat eden en son tâbii arasında bu durumda 165 yıllık tâbiî

[20] Süyûtî, II, 239- 240.

[21] Süyûtî, II, 239; Ahmed Naim, I, 33-34.

[22] Uğur, 261-262.

[23] Koçyiğit, s. 412.

[24] Subhi Salih, s. 306.

[25] Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, (nşr. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut ts.,VI, 305. Amr b. Hureys'in Bedir Savaşının yapıldığı gün doğduğu rivayet edilmiştir. a.y.

[26] İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr,* Beyrut 1959, s. 175; Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* Beyrut ts., VIII, 318.

süreci yaşanmış olmaktadır. Fakat tâbiîn neslinin genelinin yaşadığı zaman dilimi göz önüne alınarak, bu sürenin yetmiş yıl olduğu da söylenmiştir. Tâbiînden ilk vefat eden kişi, Ebû Zeyd Mamer b. Zeyd'dir. Otuz yılında, bir rivayete göre Horasan'da, bir başka rivayete göre ise Azerbaycan'da ölmüştür.[27]

Zaman olarak uzunca bir dönemi kapsayan tâbiîn döneminde değişik bölgelere dağılan, Kur'an ve sünnet bilgisine sahip olan tâbiîler, gittikleri yerlerde çevresindekilere mutlaka Hz. Peygamber'in hadislerinden bir şeyler öğretmişler, bilgilerinden başkalarının da yararlanmasını sağlamışlardır. Bu durumu gösteren çok değişik örnekler vardır.

7. Tâbiînin Hadis Bilgileri ve Ezber Yetenekleri

Hadislerin ezberlenip kitaplara kaydedilmesinde ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında hadis hafızlarının büyük emekleri vardır. Hadis hafızlarının bugün bile insanı hayrete düşüren ezber yetenekleri, yalnız kuru bir rivayet ve iddiadan ibaret değildir. Zaman zaman mübalâğa edildiği olmuşsa bile, bu rivayetler hadise karşı gösterilen ilgi ve alâkanın boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekici bilgiler olarak değerlendirilebilir. Nitekim tâbiîn hadisçileri içinde öyleleri vardı ki, ashab-ı kiramdan bazıları hayatta olduğu halde onlara değil, tâbiînden olan bu kişilere başvurulurdu. Mesela, nakillerinde son derece güvenilir bir ilmî kimliğe sahip olan Alkame b. Kays (ö.62/682) bunlardandır.[28] Bu özelliği sebebiyle onun, ashab-ı kiramın sahip olduğu ilmin pek çoğunu bildiğini söylemek mümkündür. Çünkü Alkame, hem cahiliye döneminde, hem de İslam döneminde yaşayan muhadramlardandır. Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mesud ve Ebu'd-Derdâ gibi ashabın ileri gelenleriyle görüşmüş, onlardan ilim öğrenmiştir.[29] Humusluların alimi, ilim aşığı Kesîr b. Mürre (ö.70/690), Bedir Savaşına katılmış yetmiş sahabinin ilmini taşıyanlardandır.[30] Tâbiînin ileri gelenlerinden, Şam ve Filistin fakihi olarak tanınan Abdurrahman b. Ganm (ö.78/697),[31] Hz. Ömer tarafından Şam'a ilim öğretmesi için gönderilen kimselerdendir. Şam'daki tâbiîn alimleri ondan ilim öğrenmişlerdir.[32] Hz. Ömer'in azatlı kölesi Eslem (ö.80/699) de sahip olduğu ilmî otorite yönünden tâbiîn alimlerinin büyüklerinden sayılmıştır.[33] Fevkalâde bir zekaya sahip olan Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö.83/702), Kur'an'ı iki ay gibi kısa bir zamanda ezberleyen ender kişilerdendir. Bu kadar güçlü bir hafızanın hadis ilmine olumlu yansımasını kestirmek zor değildir.[34] Bu örneklerin dışında, tâbiîn içinde Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712)'den daha geniş ilme sahip olan birinin olmadığı,[35]

[27] Süyûtî, II, 243.
[28] Zehebî, I, 48.
[29] Zehebî, I, 48.
[30] Zehebî, I, 51.
[31] Kaynaklarda ismi Abdurrahman b. Ganm b. Küreyb b. Hânî el-Eş'arî olarak kaydedilmiştir. Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* V, 247; İbn Hibban, *Meşâhîr,* s. 112; Orhan Çeker, "Abdurrahman b. Ganm", *DİA,* İstanbul 1988, I, 162.
[32] Zehebî, I, 51.
[33] Zehebî, I, 53.
[34] Zehebî, I, 60.
[35] Zehebî, I, 54.

Urve b. Zübeyr (ö.94/713)'in bitmeyen bir ilim denizi, bin cüz hadis bilgisine sahip[36] ve devrinde Medine'nin en derin hadis kültürüne vakıf biri olduğu,[37] Ebû Şa'sâ Cabir b. Zeyd (ö.93/712)'in öldüğü gün yeryüzünün ilminin defnedildiği,[38] İbrahim en-Nehaî (ö.95/714)'nin hadis sarrafı olduğu söylenmiştir.[39] Beşyüz kadar sahabiye yetişip, onlardan ilim öğrenen tâbiîn hadisçilerinden Şa'bî (ö.103/721),[40] hafızasının gücünü anlatırken, beyaz üzerine siyah yazmadığını, duyduğu her hadisi tekrara gerek kalmaksızın ezberlediğini,[41] yirmi yıldır işittiği bir hadisi kendisine nakledenden daha iyi bildiğini söylemiştir.[42] Kendisine bu kadar ilme nasıl sahip olduğu sorulduğunda "fazla güvenmemek, çok gezmek, taşlar gibi sabretmek ve kargalar gibi erken kalmakla" elde ettiğini ifade etmiştir.[43] İkrime (ö.107/725), kırk yıl ilim tahsil ettiğini, efendisi olan İbn Abbas'ın kendisine Kur'an ve sünnet öğrettiğini söylemiştir.[44] Zamanının en alimi olarak nitelendirilen Kasım b. Muhammed (ö.107/725), sünneti bilmede de en bilgili kişi olarak vasıflandırılmıştır.[45]

Nakledilen bu bilgiler dışında tâbiînle ilgili daha başka rivayetler de vardır. Mesela Katâde (ö.117/735), Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712)'in yanına geldiğinde günlerce ona bir şeyler sorardı. Bir gün Saîd, kendisine sorduğu şeyleri ezberleyip ezberlemediğini sorar. Katâde, Saîd'den duyduğu şeylerin hepsini birer birer haber verir. Saîd'e bir çok hadisi tekrar okur. Bunun üzerine Saîd; *"Allah'ın senin bir benzerini yarattığını sanmıyorum"* der.[46] Diğer bir rivayette üç günden sonra Saîd kendisine; *"Bırak git ey a'ma! Bende ne varsa aldın"* der.[47] Yine Katâde, hiçbir muhaddise kendisine okunan hadis için "bana tekrar et" demediğini,[48] duyduğu her şeyi ezberlediğini belirtmiştir.[49] İbn Ömer'in azatlı kölesi Nâfi (ö.117/735), o kadar çok hadis ilmine vakıftı ki, halife Ömer b. Abdülaziz onu Mısırlılara sünnet ve hadis öğretmek için göndermiştir.[50] İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742)'nin hafızasının ne kadar kuvvetli olduğuna da şu olay şahitlik eder. Hişam b. Abdülmelik, Zührî'den bir çocuğuna hadis imlâ ettirmesini ister. Zührî, çocuğa dörtyüz hadis yazdırır ve çıkıp gider. Sonra da; "Ey hadisçiler, neredesiniz?" diyerek muhaddisleri toplar ve onlara da bu dörtyüz hadisi yazdırır. Aradan bir ay kadar bir zaman geçer. Bir gün Hişam, Zührî ile karşılaşarak ona; "Yazdırdığın hadisleri kaybettim" der ve katip çağırarak hadisleri tekrar yazdırır. Daha sonra bunları ilk defa yazılan

[36] Zehebî, I, 62.
[37] Süyûtî, II, 399.
[38] Zehebî, I, 72.
[39] Zehebî, I, 74.
[40] Zehebî, I, 81.
[41] Zehebî, I,79, 84.
[42] Zehebî, I, 88.
[43] Zehebî, I, 81.
[44] Zehebî, I, 96.
[45] Zehebî, I, 97.
[46] İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ,* Beyrut 1985, VII, 230.
[47] Zehebî, I, 123.
[48] Zehebî, I, 123; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut 1979, I, 153.
[49]Zehebî, I, 123; İbnü'l-İmâd, I, 154.
[50] Zehebî, I, 100.

hadislerle karşılaştırır ve bir tek harfinin dahi farklı olmadığını görür. Bu olay üzerine Hişam, Zührî'yi çok beğenir ve onu çocuklarına muallim tayin eder.[51] Seksen günde Kuran'ı ezberleyen Zührî,[52] ezberlediği hiçbir şeyi unutmadığını,[53] bir tek hadis dışında hiçbir hadiste şüpheye düşmediğini, yaptığı araştırmada o hadisin de ezberindeki gibi olduğunu söyler.[54] Zührî, hadis ezberlemek isteyenin kuru üzüm yemesini tavsiye eder. Kendisinin çokça bal içtiği, ekşi elma yemediği rivayet edilir.[55] Ayrıca ikiyüzbin hadis bildiği, bunların yarısının müsned hadislerden oluştuğu belirtilir.[56] Ebu'z-Zinâd (ö.131/749)'ın hadiste emîru'l-müminîn lakabıyla anıldığı,[57] Irak'ta İbn Avn (ö.141/758)'dan daha fazla sünneti bilen birinin bulunmadığı,[58] Ebû Hişâm ed-Dabbî'nin (ö.?), Kufe'li doğuştan amâ olan bu zâtın fevkalâde bir zekaya sahip olduğu, işittiği hiçbir şeyi unutmadığı,[59] yine Yunus b. Ubeyd (ö.139/756) adındaki tâbiînin hiçbir şey yazmadığı rivayet edilir.[60]

Tâbiîn hadisçileri tarafından hadislere karşı gösterilen bu ilgi, hadis ilminde önemli gelişmelere öncülük etmiştir.

8. Tâbiînin Hadis İlmine Hizmetleri

Hadislerin öğrenilmesinde ve daha sonraki kuşaklara öğretilmesinde, tâbiîlerin büyük hizmetleri olmuştur. Dinî ilimlerin bir çoğunda şöhret kazanan tâbiîler, hadis ilminde de önemli bir yere sahiptirler. Ashab-ı kiramın seçkin öğrencileri olan bu neslin ilim talipleri, hadis öğrenme, hadisleri rivayet edenleri sorgulama, onları eleştirme ve hadisleri tedvin konusunda ciddi çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmaların başında hadis öğrenmek amacıyla zamanın her türlü zorluklarına katlanarak, hadis yolculuklarına çıkmaları gelir.

Sahabilerin hadis öğrenmek için ne kadar içten hizmet ettikleri, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Onların ardından gelen tâbiîn nesli de aynı heyecan ve aşkla, bu ilmin neşri için gayret göstermişlerdir. Bazı hadis alimleri tarafından hadislere ilgi duyanlara karşı Hz. Peygamber'in; *"Allahım, halifelerime rahmet et!* diye dua ettiği, Hz. Peygamber'e halifelerinin kimler olduğu sorulduğunda da kendisinden sonra gelip, hadislerini ve sünnetini rivayet ederek insanlara öğretenler olduğunu belirten bir rivayet nakledilmektedir. [61] Bu rivayette kastedilenlerin başında tâbiîn neslinin geldiği şüphesizdir. Ne var ki söz konusu rivayet, Zehebî (ö.748/1347) ve Zeylaî (ö.762/1361) tarafından uydurma olarak değerlendiril-

[51] Zehebî, I, 110; Subhi Salih, s. 327.
[52] Zehebî, I, 110.
[53] Zehebî, I, 109, 111.
[54] Zehebî, I, 111.
[55] Zehebî, I, 110, 112; İbnü'l-Imâd, I, 162.
[56] Zehebî, I, 109.
[57] Zehebî, I, 135.
[58] Zehebî, I, 156.
[59] Zehebî, I, 143.
[60] Zehebî, I, 145.
[61] Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, Beyrut 1404, s. 163; Hatîb, *Şerefu ashabi'l-hadîs*, (nşr. M. Saîd Hatiboğlu), Ankara 1971, s. 31;Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne*, Beyrut 1987, s. 69.

miştir.[62] Bir başka haberde vefatından sonra yeryüzünün çeşitli bölgelerinden Medine'ye gelerek hadis öğrenmek isteyeceklerini belirten Resûl-i Ekrem, ashabına hitaben onlara ikram edip güzel davranılmasını emretmiştir. [63] Burada hitap ashaba olmakla birlikte, ashabın iyi davranması gereken kişiler tâbiîlerdir. Yine bir hadisinde Resûl-i Ekrem (s.a.), kendisinden sonra sünnetini ihya ederek halka öğretenleri «garipler» olarak nitelendirmiş, onlar için; *"Gariplere ne mutlu"* buyurmuştur.[64] Hadiste vadedilen bu müjdeye ilk nâil olan nesil, tâbiîn neslidir. Hadis öğrenmeyi ve öğretmeyi İslam Dini'ne hizmet telakki eden tâbiîn hadisçileri, hadis seyahatleri anlamına gelen er-rıhle fî talebi'l-hadîs veya kısaca talebü'l-hadîs faaliyetlerine ilmî bir kimlik kazandırmışlardır. Tâbiîler, geniş İslam ülkesinin çeşitli şehirlerine dağılmış olan sahabilerin yaşadığı bölgelere kadar giderek, orada her bir sahabinin rivayet ettiği hadisleri öğrenmek için büyük çaba sarfetmişlerdir. Onlar, sadece yaşadıkları şehirlerde bulunan sahabilerden öğrendikleri hadislerle yetinmemişler, gerektiği zaman kendileri gibi tâbiînden olan kimselerden de hadis öğrenmeye çalışmışlardır. Bu sebeple tâbiîn devrinde, sahabe devrindekinden çok daha fazla hadis seyahatleri gerçekleşmiştir. Hadis öğrenmeyi gaye edinen tâbiîn hadisçileri, maddi imkanlarının elverdiği ölçüde başka şehirlerde yaşayan sahabilerden hadis dinlemek için uzun yolculuklara çıkmışlardır.[65]

Kaynaklar, tâbiîn hadisçilerinin hadis öğrenme tutkularını gösteren önemli rivayetlerden bahsetmektedir. Bir kaç örnek zikretmek gerekirse Amr b. Meymûn (ö.74/693?)'un sünnetten bir harf için bile olsa onu elde etmek için yola çıkacağını söylemesi,[66] aynı şekilde Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712)'in bir hadis için üç günlük mesafeye gitmesi,[67] Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin Basra'dan Kûfe'ye kadar sefer etmesi,[68] Ebû Osman en-Nehdî (ö.100/718)'nin aslında niyeti haccetmek olmadığı halde sırf Ebû Hureyre'den bir hadis öğrenmek için o yıl hacca çıkması,[69] Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd (ö.104/722)'in hiçbir işi olmadığı halde Medine'de sırf bir hadisi daha önce duymuş olan bir şahıstan dinlemek için üç gün kalması,[70] Mekhul (ö.113/731)'un Mısır'dan Hicaz'a, oradan Irak'a, sonra Şam'a gitmesi, gittiği her yerde ganimetle ilgili bir hadisi öğrenmek istemesi,[71] tâbiîn hadisçilerinin hadis yolculuklarını gösteren rivayetlerden bazılarıdır.

Tâbiîler hadis öğrenmek maksadıyla yaptıkları bu yolculuklarda, gece odun toplayıcılarının yaptığı gibi önlerine gelen her türlü rivayeti alıp hadis olarak nakletmek gibi bir tutum izlememişlerdir. Onlar başkalarından duydukları rivayetleri

[62] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl,* I-VIII, Beyrut 1995, I, 270; Zeylaî, *Nasbu'r-râye,* Mısır 1357, I, 348.

[63] Râmehurmuzî, s. 176 Hatîb, *Şeref,* s. 21.

[64] Hatîb, *Şeref*, s. 23; a.mlf., *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, Riyad 1403, I, 112.

[65] Koçyiğit, s. 424.

[66] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* Beyrut 1985, VI, 346.

[67] Hatîb, *er-Rıhle fî talebi'l-hadis,* Beyrut 1975, I, 127128; Süyûtî, *Miftâh*, s. 56.

[68] Hatîb, *Rıhle* I, 143.

[69] Hatîb, *Rıhle* I, 133.

[70] Subhi Salih, s. 42.

[71] Ebû Dâvûd, Cihad 146.

sıkı bir elemeye tâbi tutmuşlar, bu rivayetlerin hadis olduğuna kanaat getirdikten sonra onları nakletmişlerdir. Bunun için de bazı kaideler koymuşlardır. Bu kaidelerin başında isnad gelmektedir.

İsnad, hadis senedinde yer alan ravilerin adlarını zikretme demektir. Bir çeşit, hadisin kimden alındığını sorgulama yöntemidir. Bu yöntem ve usûlün sahabe zamanında kullanıldığına dair bazı rivayetler olsa da,[72] isnadın yaygınlaşması tâbiîn döneminde olmuştur. İsnad hakkında ilk araştırma yapanın tâbiînden Şa'bî (ö.103/721) olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Kaynakların bir çoğunun verdiği bilgiye göre ise, isnad konusunda ilk defa görüş bildiren, yine tâbiî hadisçilerden İbn Sirîn (ö.110/728)'dir. İbn Sirîn, *"Bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin"*[73] derken bu sözüyle İslam toplumunda çıkan fitneye işaret etmiştir. Yapılan yorumlara göre, burada fitneden kastedilen Emevî Halifesi Muaviye'nin ölümüyle başlayan iç savaşlardır. Bu fitne olayından sonra, Ehl-i sünnete mensup ravilerin hadisleri kabul edilmiş, ehl-i bidatın rivayetleri alınmamıştır. Tâbiîn dönemine rastlayan I. (VII.) yüzyılın sonunda isnad usûlü iyice gelişmeye başlamıştır. Özellikle fitnelerden sonra, siyasi fırkaların ortaya çıkması ve taraftarların hadis uydurmaya başlaması, alimleri isnad üzerinde daha dikkatli durmaya, haber kaynaklarını araştırmaya, ravilerin kimliklerini soruşturmaya, tenkit usulünü geliştirmeye sevketmiş ve isnadın kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Bunun sonucu olarak da tâbiîn tabakasından itibaren hadislerin isnadlarını, ravilerin cerh ve tadilini iyi bilen alimler yetişmiştir. İbn Sirîn tarafından ortaya atılan isnad sorma işi, hadise ilk defa İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742) tarafından uygulanmıştır. Zührî, bundan dolayı, isnadsız hadis rivayet edeni, çatıya merdivensiz çıkan kişi gibi görmüş,[74] isnadsız rivayet edilen hadisleri kabul etmemiştir.[75] Durum ne olursa olsun, ister Şa'bî, ister İbn Sirîn, ister Zührî olsun her üç alim de tâbiîndendir. Burada ortak olan nokta, hadis ilminde önemli bir prensip olan isnad usulünün tâbiin döneminde geliştirilip uygulanmaya başlanmasıdır. Bu usul onlardan sonra yaygınlık kazanmıştır.

İsnad usûlünün kullanılmasıyla güven kazanan hadislerin yazılması, tespit ve tescil edilmesi demek olan tedvin faaliyetleri de onlar zamanında başlamıştır. Hicri I. yüzyılın sonuna kadar devam eden Ubeyde b. Amr es-Selmânî (ö.70/689), İbrahim b. Yezid et-Teymî (ö.92/711), Cabir b. Zeyd (ö.93/712), İbrahim en-Nehaî (ö.96/714) gibi büyük tâbiîler döneminde hadislerin yazılmasına muhalefet eden bazı görüşler vardır. Tâbiîler, ashabın tesirinde kalarak hadislerin Kur'an'la karışacağı ve yanlış bir adım atılması ve kişisel görüşlerin yayılması durumunda, bunun kendilerine nispet edileceği endişesiyle hadislerin yazılmasını gerektiren bir sebep görmemişlerdir. Hadisleri yazmanın yasaklanması ile kişisel görüşleri yazmanın yasaklanması fikri arasındaki fark anlaşılmaya başlayınca, II. yüzyılın başında orta yaşlı tâbiîlerin bir çoğu, hadislerin yazıya geçirilmesinde bir

[72] Ebû Dâvûd, Vitr 26; Tirmizî, İsti'zan 3, Tefsir 4.
[73] Müslim, Mukaddime 5; Kâdı Iyâz, s. 59.
[74] Süyûtî, II, 160.
[75] Raşit Küçük, "İsnad", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 155.

sakınca olmadığı kanaatine varmışlardır. Saîd b. el-Müseyyeb, Şa'bî, Mücahid, Atâ b. Ebû Rabah ve Katade'den hadislerin yazılması konusunda müspet yönde rivayetler nakledilmiştir.[76] Yaygınlık kazanan bu düşünceden hareketle, hadis rivayetinde bir çok eserin tedvin ve tasnifi onların döneminde başlamış, hadis tarihi içinde hadis edebiyatına başlangıç teşkil eden resmi ve sistemli bir tedvin faaliyeti hicri I. asrın sonları ve II. asrın başlarında Ömer b. Abdülaziz (ö.101/719)'in emriyle ilk meyvesini vermiştir. Onun Medine valisi Ebû Bekir b. Hazm (ö.120/738)'a ve ülkenin her tarafına gönderdiği resmi yazıyla başlayan hadis tedvin çalışmalarının en meşhur ismi, İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742)'dir. Zührî için kaynaklarda; *"Hadisi ilk tedvin eden kişi"* denilmektedir.[77] Nitekim kendisinin de; "*Bu ilmi benden önce kimse tedvin etmemiştir"* dediği nakledilmektedir.[78] Ebû Hureyre'nin talebesi olan Hemmam b. Münebbih (ö.101/719?), hadis ilminde yapılan en eski telifin sahibi olarak kaynaklara geçmiştir.[79] Tâbiîn döneminde başlayan tedvin faaliyetleri, hicri II. asrın ilk çeyreğinde bitmiştir.[80]

Tâbiîn döneminde yukarıda anlatılan faaliyetler dışında daha başka konular da tartışılmıştır. Mesela tâbiîn tabakasına mensup bir çok hadisçi hadislerin mâna ile rivayetine cevaz vermişlerdir. Mâna ile rivayete cevaz verenler hadislerde takdim-tehir veya metinlerdeki kısaltmaların ya da ilavelerin kasıtlı olarak yapılmamasını ve hadisin mânasının her ne şekilde olursa olsun bozulmamasını şart koşmuşlardır.[81] Bununla birlikte bu şartlara dikkat edilemeyeceğini dikkate alan İbn Sirîn (ö.110/728) gibi bazı alimler mâna ile rivayete karşı çıkmışlardır.[82]

9. Cerh ve Tadil Yönünden Tâbiînin Durumu

Hadis ravilerinin adalet durumunu ortaya çıkarmak maksadıyla tenkide tabi tutulmalarına nakd-i rical, intikâd-ı esânîd veya intikad denilir.[83] Bu ilim dalı, daha çok tâbiîn devrinde doğmuştur. Cerh ve tadîl ilmi de denilen, ravilerin tenkit edilip eleştirilmeleri, sahabe ve tâbiînin büyüklerini içine alan dönemde sonraki dönemlere nispetle az sayıda yapılmıştır. Bu yüzden tâbiîn nesli, cerh ve tadil âlimleri tarafından genellikle güvenilir ve sika kabul edilmişlerdir.[84] Çünkü tâbiîn dönemi ravileri, rivayet ettikleri hadisleri iyi anlayan ve ezberleyen, güvenilir ve doğru sözlü kimseler olduğu için, aralarında tenkide uğrayanların sayısı az olmuştur. Onlar hakkında tadil ifadeleri olarak "onun gibisinden sorulmaz, doğruluk

[76] Subhi Salih, s. 32-34.

[77] İbn Hacer, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, (thk. M. Fuâd Abdülbâkı), Beyrut ts., I, 208; Mübârekfûrî, Tuhfetü'l-ahvezî, Beyrut ts., VII, 359; Kettânî, er-Risâletü'l-mustatrafe li-beyâni meşhûri kûtübi's-sünneti'l-müşerrefe, İstanbul 1986, s. 4 .

[78] Kettânî, s. 3-4 .

[79] S. Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, Ankara 1991, s. 81.

[80] İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 17-18.

[81] Koçyiğit, s. 372.

[82] İbn Sa'd, VII, 158-159; Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye,* Medine ts., s. 198-211; Kâdı Iyâz, s. 174-181; Süyûtî, II, 98; Şakir, s. 136; Subhi Salih, s. 63-69; Ahmed Naim, I, 454-468.

[83] Uğur, s. 309.

[84] Zehebî, I, 53, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71.

madeni,[85] kendisiyle ihticac olunur,[86] hafız, sebt,[87] huccet,[88] me'mûn,[89] mutkin,[90] hadisinde ve güvenilirliğinde görüş birliği vardır",[91] gibi lafızlar kullanılmıştır. Bu nesil içinde Buhârî (ö.256/870)'ye göre, isnadların en sahihi olan esahhu'l-esânîd İmam Mâlik'ten sonra tâbiîn nesli içinde Nâfi (ö.117/735)'den İbn Ömer'e ulaşan isnaddır.[92]

Tâbiîn hadisçileri içinde hatalarından dolayı tenkit edilenler de bulunmaktadır. Aralarında Hâricî, Şiî ve Kaderî fırkalarının elebaşı olmakla itham edilen bidatçılar vardır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar hayatta olan, orta ve küçük yaşlı tâbiîler içinde, zabt ve adalet yönüyle de cerhedilmiş ravilerin sayısı giderek artmıştır. Bunlar, daha çok hadis tahammülü ile zabt bakımından hata etmekte idiler. Çünkü rivayet usulleri, bir ilim olarak henüz ortaya konmamıştı. İşte bu sebepledir ki, sika tâbiî ravilerden bir çoğu, muttasıl hadisi mürsel olarak, bazen da mevkuf hadisi merfu olarak rivayet etmiştir. Bazı zamanlar tâbiîler, ilk müslüman olan sahabilerden tedlis yapmakla itham edilmişlerdir.[93] Kişinin görmediği kimselerden hadis rivayet etmesi manasına gelen tedlis veya bu işi yapan müdellis, hadis ilminde tenkit edilen cerh sebeplerindendir. Tâbiîlerden bazıları münkeru'l-hadis eleştirilerine hedef oldukları gibi, [94] bazıları da bidat fırkalara mensup olmakla eleştirilmişlerdir. Aralarında Şiîlikle itham edilenler de vardır.[95] Birer insan olmaları açısından içlerinde hadis ravilerinin akıl ve şuurlarında meydana gelen olumsuz değişmelerden dolayı rivayetleri karıştıranlar olduğu gibi, çokça yanılmaları manasına gelen ihtilata maruz kalan bazı kişiler de görülmüştür. Sahabe asrının sonlarına doğru Mürcie ve Kaderiye, tâbiîn asrının sonlarına doğru da Cehmiyye ve Müşebbihe denilen bidat mezhebleri ortaya çıkmıştır.[96] Bütün bunlara rağmen sırf Kaderî veya Şiî oluşları sebebiyle, bu kişilerin hadislerinin terk edilmesi de doğru bulunmamıştır.[97]

Tâbiîn devrinde yürütülen cerh ve tadil faaliyetleri şifâhî olarak yapılmış, müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişmemişti. O dönemde İslam dünyasında yaşanan çekişme ve kargaşa ortamı, bu neslin ağır bir tenkitçilik yükünü omuzlamasını gerektirmiştir. Bu dönemde tenkitçiliğin en önemli özelliği, Hz. Peygamber'in hadislerinin siyasî ve itikadî amaçlarla kullanma girişimleri karşısında ravinin

[85] Zehebî, I, 57.
[86] Zehebî, I, 61.
[87] Zehebî, I, 62.
[88] Zehebî, I, 64.
[89] Zehebî, I, 71.
[90] Zehebî, I, 79.
[91] Zehebî, I, 76.
[92] Zehebî, I, 99.
[93] Zehebî, I, 52, 72, 107, 123, 127.
[94] Zehebî, I, 61.
[95] Zehebî, I, 141, 142.
[96] Koçyiğit, s. 87.
[97] Koçyiğit, s. 92.

zabt yanında, adalet yönüyle de tenkide tâbi tutulmuş olmasıdır.[98] Dolayısıyla mevzû hadislere karşı mücadele noktasında Hz. Peygamber tarafından haber verilen hadis ilminin her kuşaktan güvenilir (âdil) kimseler tarafından öğrenileceği, onların dinde aşırılık gösterenlerin tahriflerini, bâtıl taraftarların yersiz iddialarını ve cahillerin tevillerini bu ilimden uzaklaştıracaklarına dair olan haberinde kastedilen kuşakların başında tâbiîlerin geldiğini söylemek gerekir.[99] Zira, sahabe döneminde hadiste söz konusu edilen tehlikeler, çok fazla ortaya çıkmış değildi. Hadislere yönelik bu tehlikelere karşı tedbir alan, ravileri tenkide tabi tutan âlimler eksik olmamıştır. Tâbiîn içinde Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), Saîd b. Cübeyr (ö.95/713), İbrahim en-Nehaî (ö.96/714), Amir b. Şurahbîl eş-Şa'bî (ö.103/721), Tâvûs b. Keysan (ö.106/728), Hasan el-Basrî (ö.110/728), Muhammed b. Sirîn (ö.110/728), Atâ b. Ebû Rabah (ö.115/733), Abdurrahman b. Davud el-A'rec (ö.117/735), Eyyub es-Sahtiyânî (ö.131/748), Süleyman b. Mihran el-A'meş (ö.148/765) gibi meşhur münekkitler yetişmiştir.[100]

Hadis ve sünneti korumaya çalışan tâbiîn nesli, yalnız ilmî faaliyetlerle yetinmemişler, ilmin gereği olan amele de büyük önem vererek Kur'an ve sünnete olan bağlılıklarını göstermeye çalışmışlardır.

10. Kur'an ve Sünnete Bağlılıkları

Hadise gösterilen saygı konusunda tâbiîn hadisçilerinden nakledilen önemli rivayetler vardır. Bir kaç örnek zikretmek gerekirse Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), hasta yatağında hadis rivayet etmeyi hoş görmez, yatağından doğrulur ve oturduğu yerden hadis rivayet ederdi.[101] İbn Sirîn (ö.110/728), hadis rivayet ederken sanki bir şeyden korkan, bir şeyden sakındıran insan gibi davranırdı.[102] Katâde (ö.117/735), hadislerin abdestli olarak rivayet edilmesini güzel görürdü.[103]

[98] Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA,* İstanbul 1993, VII, 395.

[99] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut 1952, I, 341; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ,* Mekke 1994, X, 209; Hatîb, *Şeref,* s. 28; a. mlf., *Câmi,* I, 128; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl,* Beyrut 1997, s. 414. Kurtubî, hadisi Resûl-i Ekrem (s.a.)'e isnad ederek nakletmiş, Ebû Amr'ın ve daha başkalarının rivayet ettiğini söylemiştir. *Câmi,* I, 36. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *Temhîd,* Mağrib 1387, I, 28, 59; İbrahim b. Muhammed, *Mübdi',* Beyrut 1400, s. X, 236; Makdisî, *Fürû',* Beyrut 1418, VI, 411; Yusuf b. Musa, *Mu'tesaru'l-muhtasar,* Beyrut ts., II, 105; Deylemî, *Firdevs,* Beyrut 1986, V, 483, 537; Heysemî, Bezzâr'ın Ebû Hüreyre ve İbn Ömer yoluyla rivayet ettiğini, senedinde bulunan ravilerden Amr b. Halid el-Kureşî hakkında Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in yalancı biri olduğunu, hadis uydurduğunu söylediklerini nakletmiştir. *Mecmeu'z-zevâid,* Beyrut 1407, II, 140. Zehebî, seneddeki ravilerden Meân'ın güvenilir olmadığını söylemiştir. *Mîzân,* I, 167. İbn Hacer, İbrahim b. Abdurrahman el-Azerî'nin mürsel olarak rivayet ettiği hadisi İbn Mende'nin ve daha başkalarının zikrettiklerini, Hatîb'in muttasıl olarak naklettiğini, İbn Adî'nin bir çok yollardan tahriç ettiğini belirtmiştir. *İsâbe,* Beyrut 1992, I, 225; a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut 1986 I, 77. Münâvî, söz konusu ibareyi hadis olarak kullanmaktadır. *Feyzu'l-kadîr,* IV, 390, VI, 396. Bütün bu bilgiler dikkate alındığında hadisin bir aslının olduğu anlaşılmaktadır.

[100] Ahmed Naim, s. 352-353; Koçyiğit, s. 69; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980, s. 101; Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA,* VII, 395.

[101] Süyûtî, *Miftâh*, s. 67.

[102] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* Beyrut 1979, III, 242; Sandıkçı, s. 134.

[103] Süyûtî, *Miftâh*, s. 67.

A'meş (ö.148/765), abdesti olmadığı zaman hadis rivayet etmek isterse teyemmüm alırdı.[104]

Kur'an ve sünnete bağlılıkları konusunda da tâbiîn neslinden önemli haberler nakledilmiştir. İmam Şâfiî (ö.204/819), tâbiîler içinde sünnete Atâ'dan daha bağlı birinin olmadığını söylemiştir.[105] Amr b. Meymûn (ö.74/693), yüz kere hac ve umre yapan, görüldüğü zaman Allah hatıra gelen tâbiîlerdendir. Yaşlandığı zaman evinin duvarına bir kazık çakmış, yorulduğu zaman ona dayanmak suretiyle ibadetine devam etmeye çalışmıştır.[106] Mürre b. Şerâhîl (ö.90/709) o kadar çok namaz kılardı ki toprak alnında iz yapmıştı.[107] Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), peşpeşe oruç tutardı.[108] Urve b. Zübeyr (ö.94/713) de bütün sene boyunca oruca devam ederdi. Her gün Kur'an'ın dörtte birini okur, onunla geceyi ihya ederdi. Bu âdetini ancak ayağı kesildiği gün terketmek zorunda kalmıştır.[109] Şam'ın reyhanesi ve bu ümmetin hikmet ehli, yani hakîmi olarak anılan Ebû Müslim el-Havlânî (ö.62/682) öyle bir makama sahipti ki, Esved el-Ansî kendisini ateşe attığı halde o ateşten yanmadan kurtulmuştur.[110] Mesrûk b. el-Ecda, (ö.63/683), tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi ayakları şişinceye kadar namaz kılardı.[111] Rebî b. Hasyem (ö.63/682-83), son derece vera sahibi idi. Onun halini beğenen İbn Mesûd kendisine; "Eğer seni Resûlullah görseydi mutlaka beğenirdi" demiştir.[112] Günde yediyüz rekat namaz kılan Esved b. Yezîd (ö.75/694), ibadet konusunda büyük bir gayrete sahipti.[113] Ali b. el-Huseyn (ö.94/712), son derece vera sahibi idi. Saîd b. Cübeyr (ö.95/713), her iki gecede Kur'an'ı hatmederdi.[114] Bir gün ve gecede bin rekat namaz kılardı. Bundan dolayı kendisine ibadet edenlerin süsü anlamına gelen "Zeynü'l-âbidîn" denilirdi. Gizlice çok sadaka verirdi.[115] Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö.94/713), âbid, ibadet ehli idi. Hakkında "Kureyş'in Râhibi" denilirdi.[116] Mekke'li olan, daha sonra Beytü'l-Makdis'e yerleşip orada ikamet eden Abdullah b. Muhayrîz (ö.99/718) fazilet sahibi biri idi. Medinelilerin ibadet konusunda İbn Ömer'le övündükleri gibi İbn Muhayriz'in hemşehrileri de onunla övünürlerdi. Onun yeryüzündekiler için bir emniyet kaynağı olduğuna inanılır, örnek almak isteyenlerin İbn Muhayriz'i örnek almaları tavsiye edilirdi. Zehebî, onu ilmiyle amel eden, tâbiînin ileri gelenlerinden biri olarak tanıtmaktadır.[117] Ebû Osman

[104] Süyûtî, *Miftâh*, s. 67.
[105] Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, Beyrut 1996, s. 306.
[106] Zehebî, I, 65.
[107] Zehebî, I, 67.
[108] Zehebî, I, 55.
[109] Zehebî, I, 62.
[110] Zehebî, I, 49. Metin şu şekildedir: أبو مسلم الخولاني الفقيه العابد الزاهد ريحانة الشام الذي ألقاه الأسود العنسى في النار فنجا منها . *Tezkira*, I, 49.
[111] İbn Sa'd, VI, 81.
[112] Zehebî, I, 58.
[113] Zehebî, I, 51.
[114] Zehebî, I, 76.
[115] Zehebî, I, 75.
[116] Zehebî, I, 64.
[117] Zehebî, I, 69; a. mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* IV, 494.

en-Nehdî (ö.100/718), çokça ibadet edip oruç tutar, bayılıncaya kadar namaz kılardı. Süleyman et-Teymî (ö.143/761) onun hakkında "Zannederim o hiç günah işlememiştir" demiştir.[118] Rib'î b. Hırâş (ö.101/719-20)'ın hiç yalan söylemediği söylenmiştir.[119] İbn Sirîn (ö.110/728)'i görenlerin Allah'ı hatırladıkları belirtilmiştir.[120] Meymun b. Mihran (ö.117/735) onyedi günde onyedi bin rekat namaz kılacak kadar ibadet ve taata düşkün biriydi.[121] Sünnete son derece bağlı olduğu belirtilen Eyyub es-Sahtiyânî (ö.131/748)'nin yanında Resûl-i Ekrem'in bir hadisi okunduğunda göz yaşlarını tutamazdı. Onun bu halini görenler ona acırdı .[122]

Tâbiîn nesli içinde yetişen hadis hafızları Kur'an ve sünnete böyle bağlı idiler. Onlar içinde kısaca Zehebî'nin de belirttiği gibi ilim ve ameli birleştiren şahsiyetler vardı.[123] Onlar, sahabeden sonra bu ümmetin en hayırlı insanları idiler. Kendi aralarında kimin daha hayırlı olduğu meselesinde ise farklı görüşler vardır.

11. Tâbiînin En Hayırlısı

Tâbiîlerin en üstününün kim olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'den nakledilen bir rivayete göre Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712)'dir. Ondan gelen başka rivayetlere göre Alkame b. Kays (ö.62/682), Mesrûk b. el-Ecda, (ö.63/683), Esved b. Yezîd (ö.75/694), Kays b. Ebû Hâzim (ö.97/715-16), Ebû Osman en-Nehdî (ö.100/718) tâbiînin en hayırlılarıdır.[124]

Ebû Abdullah b. Hafîf eş-Şîrâzî[125] (ö.371/982)'nin görüşüne göre tâbiînin en faziletlisi, Medinelilere göre Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), Mekkelilere göre Atâ b. Ebû Rabah (ö.115/733), Kufelilere göre Üveys el-Karnî (ö.37/657), Basralılara göre Hasan Basrî (ö.110/728) olduğunu söylemiştir. İbnu's-Salâh (ö.643/1245) bu taksimi beğenmiştir. Irâkî (ö.806/1403), bütün bu görüşler içinde Kufelilerin tercihi olan Üvesy el-Karnî'nin tâbiînin en faziletlisi olduğu görüşünün doğru olduğunu söylemiştir. Bu konuda nakledilen "*Şüphesiz tâbiînin en hayırlısı Üveys denilen kişidir*"[126] hadisinin tartışmaya son noktayı koyacağını belirtmiş, Ahmed b. Hanbel'e bu hadisin ulaşmamış olabileceğini, ya da ona göre sahih olmadığını veya onun kastettiği kişilerin fazilette değil, ilimde üstün oldukları şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bulkînî (ö.805/1403) de zühd ve vera konusunda Üveys'in, sünnet ve hadis konusunda ise Saîd b. el-Müseyyeb'in efdal olduğunu söylemenin daha güzel olacağını ifade etmiştir.[127]

[118] Zehebî, I, 66.
[119] Zehebî, I, 69.
[120] Zehebî, I, 78.
[121] Zehebî, I, 99.
[122] Zehebî, I, 131.
[123] Zehebî, I, 88.
[124] Süyûtî, II, 240-241.
[125] İbn Hafîf, kaynaklarda Hafîfiyye silsilesinin kurucusu olan sûfî olarak geçmektedir. 266/879 yılında Şîraz'da doğmuş, 104 yaşında yine aynı yerde vefat etmiştir. Tahsin Yazıcı, "İbn Hafîf", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 535-537.
[126] Müslim, Fedâiu's-sahabe 224; Ahmed, I, 38, III, 480.
[127] Süyûtî, II, 241; Ahmed Naim, I, 36.

Kadınlardan en üstünü, Hafsa binti Sirîn (ö.100/718'den sonra), Amre binti Abdurrahman (ö.106/724)'dır. Bu ikisinin ardından da Ümmü'd-Derda (ö.81/700) gelir. Emevîlerin Basra kadılarından olan İyas b. Muaviye (ö.122/740), Hafsa binti Sirîn'e kimseyi tercih edemeyeceğini, Hasan Basrî ile İbn Sirîn bile olsa durumun değişmeyeceğini söylemiştir.[128]

Tâbiîn nesli içinde kimin daha faziletli olduğu şeklindeki bu ilmî tartışmaya benzer bir tartışma da müctehid imamlar için yapılmıştır.

12. Müctehid İmamlardan Tâbiînden Olan

Leknevî (ö.1304/1886), *İkâmetü'l-hucce* adlı eserinde bu konuyu ele alarak detaylı bilgiler vermiştir. Leknevî'ye göre, İmam Ebû Hanîfe'nin sahabe zamanına yetişmiş olduğu kesin olmakla birlikte, onun tabiînden olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazı âlimler Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olmadığını savunurken, bir çok âlim de onun tabiînden olduğunu ispata çalışmışlardır. Hadisçiler içinde Dârekutnî (ö.385/995), Hatîb (ö.463/1071), Zehebî (ö.748/1347), Yâfiî (ö.768/1367) ve Irâkî (ö.806/1403) gibi âlimler Ebû Hanîfe'nin Enes (r.a.)'i gördüğü kanaatindedirler. Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik'in dışında sahabeden Kûfe'de Abdullah b. Ebî Evfâ, Medine'de Sehl b. Sa'd es-Sâidî, Mekke'de Ebu't-Tufeyl Amir b. Vâsıle'yi de gördüğü nakledilmiştir.[129] Zira tâbiînden olabilmek için hadis usûlü âlimlerinin çoğunluğu, bir kişinin yalnız sahabi ile karşılaşması ve onu görmesi ile tabiî olabileceğini, onunla bir müddet birlikte olmasını, ondan rivayette bulunmasını şart koşmamışlardır. İbn Hacer (ö.852/1448) de aynı görüştedir. Ona göre Ebû Hanîfe, ashabdan bazılarına yetişmiştir. Zira o hicretin seksen senesinde Kufe'de doğmuştur. O günlerde Kufe'de Abdullah b. Ebû Evfâ bulunuyordu. Abdullah, o tarihten sonra vefat etmiştir. Aynı şekilde Basra'da Enes b. Malik vardı. İbn Sa'd, Ebû Hanîfe'nin Enes'i gördüğünü rivayet etmektedir. Bu iki sahabinin dışında değişik beldelerde yaşayan başka sahabiler de vardı. Yine İbn Sa'd'ın Tabakât'ında naklettiği üzere onun bazı sahabileri görmüş olması sebebiyle o tabiîn tabakasından sayılır. Bu onun çağdaşlarından hiçbir imama nasib olmamıştır. O zamanlar Şam'da Evzâî, (ö.157/774), Basra'da Hammâd (ö.167/784), Kufe'de Sevrî (ö.161/777), Mısır'da Leys b. Sa'd (ö.175/791), Mekke'de Müslim b. Halid ez-Zencî (ö.179/795-96) bulunmaktaydı.

Leknevî (ö.1304/1886), bu görüşleri naklettikten sonra İmam Ebû Hanîfe'nin tâbiîn nesline dahil olduğunu, ashab-ı kiramdan Enes b. Mâlik'i ve daha başka bazı sahabileri gördüğünü söylemiş, Cezerî'nin Esmâu ricâli'l-kurrâ'da, Turpiştî'nin Tuhfetü'l-müsterşidîn'de, Mir'âtü'l-cinân müellifi ve diğer değerli alimlerin eserlerinde bu şekilde zikrettiklerini belirtmiştir. Ona göre İmam Ebû Hanîfe'nin tabiînden oluşunu kabul etmemek eksik araştırmadan, isabetli düşünememekten kaynaklanmaktadır.[130] Ahmed Naim de, Ebû Hanife'nin tâbiîn zümresine dahil oldu-

[128] Zehebî, *Siyer,* IV, 507; Süyûtî, II, 241.

[129] Heytemî, el-Hayrâtu'l-hısân fî menâkıbı Ebî Hanife en-Numân, Beyrut 1983, s. 33-35; Leknevî, İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâr fi't-taabbüd leyse bibid'a, (nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde), Haleb 1990, s. 84.

[130] Heytemî, s. 32-35; Leknevî, s. 83-89.

ğunu, çocukluğunda Enes (r.a.)'i Kûfe'de birkaç kez gördüğünü, diğer müctehid imamların hepsinin etbâ-ı tâbiînden ve daha sonraki tabakalardan olduğunu söylemiştir.[131]

Görüldüğü üzere ulemanın bir çoğunun eğilimi İmam Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. İmam Ebû Hanîfe'nin de dahil olduğu tâbiîn nesli içinde hadis ilmine hizmet eden, görüş ve fikirleri kitaplarda nakledilen bir çok hadis âlimi yetişmiştir. Kronolojik sıraya göre bu hadis alimlerinin isimlerini zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

13. Tâbiîn Hadisçileri

Genel olarak üç sınıfa ayrılan tâbiîn hadisçileri içinde önde gelen, kendilerine kibâr-ı tâbiîn denilen hadisçiler vardır. Bu hadisçiler şunlardır:

Ka'b el-Ahbar (ö.32/652-53), Alkame b. Kays (ö.62/682), Ebû Müslim el-Havlânî (ö.62/682), Mesruk b. Ecda (ö.63/683), Rebî b. Hasyem (ö.63/682-83), Ubeyde b. Amr es-Selmânî (ö.70/689), Cübeyr b. Nüfeyr el-Hadramî (ö.70/689), Kesîr b. Mürre (ö.70/690), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.73/692-93), Safvan b. Mihrez (ö.74/693-94), Amr b. Meymûn (ö.74/693), Abdurrahman b. Ganm (ö.78/697), Şüreyh b. Hâni (ö.78/697), Eslem (ö.80/699), Alkame b. Vakkas (ö.80/699), Süveyd b. Gafle (ö.80/699), Ebû İdrîs el-Havlânî (ö.80/699), Şüreyh b. el-Hâris el-Kâdî (ö.80/699), Ümmü'd-Derda (ö.81/700), Zir b. Hubeyş (ö.82/701), Abdurrahman b. Ebû Leyla (ö.82/701), Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö.83/702), Zeyd b. Vehb el-Cühenî (ö.84/703), Kabîsa b. Züeyb (ö.86/705), Mürre b. Şerâhîl (ö.90/709), Malik b. Evs (ö.92/711), Ebû Âliye er-Riyâhî (ö.93/712), Ebû Râfi es-Sâiğ (ö.93/712), Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), Urve b. ez-Zübeyr (ö.94/713), Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö.94/713), Mutarrif b. Abdullah (ö.95/714), Kays b. Ebû Hâzim (ö.97/716), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö.98/717), Abdullah b. Muhayrîz (ö.99/718), Ebû Osman en-Nehdî (ö.100/718), Rib'î b. Hırâş (ö.101/719-20), Ebû Recâ el-Utâridî (ö.105/723), Marûr b. Süveyd (ö.?).[132] Kibâr-ı tâbiînden sayılan kişiler görüldüğü üzere yaklaşık kırk kadardır.

Mütevâsıt-ı tâbiîn, tabaka-i vüstâ da denilen orta yaştaki tâbiî hadisçiler şunlardır:

Yahya b. Yamer (ö.90/709'den önce), Ebu'l-Hayr Mersed b. Abdullah (ö.90/709), İbrahim et-Teymî (ö.92/711), Ebû Şa'sâ Cabir b. Zeyd (ö.93/712), Ali b. el-Huseyn (ö.94/712), İbrahim en-Nehaî (ö.95/714), Saîd b. Cübeyr (ö.95/713-14), Ubeydullah b. Abdullah (ö.98/717), Ebû Salih es-Semmân Zekvân (ö.101/719), Şa'bî (ö.103/722), Mücahid b. Cebr (ö.103/721), Halid b. Ma'dân (ö.103/721), Atâ b. Yesâr (ö.103/721), Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd (ö.104/722), Ebû Bürde b. Ebû Musa (ö.104/722), Salim b. Abdullah b. Ömer (ö.106/724), Tavus b. Keysan (ö.106/724), Süleyman b. Yesar (ö.107/725), İkrime (ö.107/725), Kasım b. Muhammed (ö.107/725), İbn Sirîn (ö.110/728)

[131] Ahmed Naim, s. 36.
[132] Zehebî, I, 48-70.

Hasan Basrî (ö.110/728), Atâ b. Ebû Rabah (ö.114/732), Vehb b. Münebbih (ö.114/723), A'rec (ö.117/735), Meymun b. Mihran (ö.117/735), Nâfi (ö.117/735), İbn Ebû Müleyke (ö.117/735), Abdullah b. Büreyde (ö.115/733).[133]

Zehebî, sayılan bu otuz ismin dışında tâbiîn hadisçilerinden ve hadis hafızlarından daha bir çok isim saymaktadır.[134]

Sığâr-ı tâbiîn denilen üçüncü tabaka tâbiîn hadisçileri de şunlardır:

Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720), Ubeydullah b. Ebû Cafer (ö.106/724), Recâ b. Hayve (ö.112/730), Mekhul (ö.113/731), Ebû Cafer el-Bâkır (ö.114/732), Hakem b. Uteybe (ö.115/733), Amr b. Mürre (ö.116/734), Katâde (ö.117/735), Hubeyb b. Ebû Sâbit (ö.119/737), Muhammed b. İbrahim (ö.120/738), Sabit b. Eslem (ö.123/741), İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742), Zeyd b. Ebû Uneyse (ö.124/742), Saîd b. Ebû Saîd (ö.125/743), Amr b. Dinar (ö.126/744), Abdurrahman b. el-Kasım (ö.126/744), Ebû İshak es-Sebîî (ö.127/745), Abdullah b. Dinar (ö.127/745), Abdülkerim b. Malik (ö.127/745), Ebu'z-Zübeyr Muhammed b.Müslim (ö.128/746), Yezid b. Ebû Hubeyb (ö.128/746), Yahya b. Ebû Kesîr (ö.129/747), Ali b. Zeyd b. Ced'ân (ö.129/747), Muhammed b. el-Münkedir (ö.130/748), Eyyub b. Ebû Temîme (ö.131/749), Ebu'z-Zinâd (ö.131/749), Mansur b. Zâzân (ö.131/749), Safvan b. Süleym (ö.132/750), Mansur b. el-Mutemir (ö.132/750), Muğira b. Maksim (ö.134/751), Zeyd b. Eslem (ö.136/753), Abdülmelik b. Umeyr (ö.136/753), Husayn b. Abdurrahman (ö.136/753), Rebîa b. Ebû Abdurrahman (ö.136/753), Ebû İshak eş-Şeybânî (ö.138/755), Yunus b. Ubeyd (ö.139/756), Ebû Hâzim Seleme b. Dinar (ö.140/757), Salih b. Keysan (ö.140/757), Davud b. Ebû Hind (ö.141/758), Musa b. Ukbe (ö.141/758), Halid el-Hazzâ (ö.141/758), İbn Avn (ö.141/758), Asım b. Süleyman (ö.142/759) Humeyd et-Tavîl (ö.142/759), Süleyman et-Teymî (ö.143/761), Yahya b. Saîd (ö.143/760), Harîrî (ö.144/761), İsmail b. Ebû Halid (ö.145/762), Abdülmelik b. Ebû Süleyman (ö.145/762), Hişam b. Urve (ö.146/763), A'meş (ö.148/765).

Bu sayılan isimlerin dışında daha başka tâbiîn hadisçileri de vardır.[135] Bu kadar hadis aliminin yaşadığı, çok yoğun ilmî faaliyetlerin gerçekleştiği bir dönemi ve o dönemde yaşayan insanları hadis tarihini doğru öğrenmek ve bir takım yanlışlara düşmemek açısından tanımanın büyük önemi vardır.

14. Tâbiîn Neslini Tanımanın Faydaları

Hadis tarihinde önemli bir yeri olan tâbiîn hadisçileri sonraki kuşaklara zengin bir kültür mirası bırakmışlardır. Aradan geçen oniki asırlık bir zaman farkı bu neslin ilmî faaliyetlerini öğrenmemize engel olmamalıdır. Aksine sistematik bir hadis bilgisine sahip olabilmek için sahabeden sonra ikinci halkayı teşkil eden bu neslin önemli simalarını iyi bir şekilde tanımak gerekmektedir.

[133] Zehebî, I, 71-102.
[134] Zehebî, I, 102-107.
[135] Zehebî, I, 158-159.

Hâkim en-Neysabûrî (ö.405/1014), tâbiîn neslini tanımanın önemli bir konu olduğunu, onları tanımayan kişinin onları sahabe ve tebe-i tâbiînle karıştıracağından bahsetmektedir[136]. Bu karıştırma, bazen iki ravinin aynı isimde birleşmeleri şeklinde olur. Bu benzerlik, çok defa birinin diğeri olduğu zannına yol açar. Tâbiîni tanımanın diğer bir faydası da mürsel ve muttasıl rivayetlerin ayırt edilmesine yardımcı olmasıdır.[137] Hz. Peygamber'e yakın bir devirde yaşamış olmaları dolayısıyla, sahabenin çoğunu gören ve onlarla sohbette bulunan tâbiîlerin kendilerinden hadis dinledikleri sahabileri atlayıp doğrudan Hz. Peygamber'e isnadla rivayet ettikleri hadise mürsel hadis denir.[138] Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), İbnü'l-Müseyyeb'in mürsellerinin sahih olduğunu söylemiştir.[139] Tâbiîn hadisçilerini irsal yapmaya zorlayan bir takım etkenler de yok değildir. Mesela Haccac zamanında yaşayan, Hz. Ali'ye sövmesi konusunda zorlanan Abdurrahman b. Ebû Leyla (ö.82/701), hadis rivayet ederken sahabi raviyi söylemeez, muhtemelen Hz. Ali'den naklettiği hadisler için isim belirtmezdi.[140] Bu açıdan tâbiîn döneminin bir olgusu olan mürsel hadis kavramının iyi araştırılması gerekmektedir.

Hadis ilminde, kimin kimlerle görüşüp hadis aldığının, hangi ravilerden hadis rivayet ettiğinin bilinmesi gerekir. Bu da onların doğum ve vefat tarihlerinin, hal tercümesi denilen biyografilerinin bilinmesiyle mümkün olur. Sahabeden sonra ikinci tabakayı oluşturan ve sayıları bir hayli kabarık olan tâbiîn neslinin, bu açıdan da tanınması büyük önem taşır. Sahabe biyografilerinden bahseden eserler olduğu gibi, tâbiîn biyografilerine dair yazılan eserler de vardır. Bu sahada müstakil birer eser olmasalar da İbn Sa'd (ö.230/844)'ın *et-Tabakâtü'l kübrâ*'sında pek çok tâbiînin ismi zikredilmiştir.[141] Halife b. Hayyât (ö.240/854-55)'ın *Kitâbu't-tabakât'*ı,[142] Dârekutnî (ö.385/995)'nin *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm'ü,* Zehebî (ö.748/1347)'nin *Tezkiratü'l-huffâz'ı* da aynı sahada yazılan meşhur kitaplardandır.

Tâbiîn nesli ile ilgili müstakil eserler de vardır. Müslim (ö.261/875)'in *Kitâbu tabakâtü't-tâbiîn'i*[143] Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) ve İbn Mende (ö.470/1078)'nin *Tabakâtü't-tâbiîn* adlı kitapları da bu alanda yazılan eserlerdendir.[144]

SONUÇ

Tâbiîn döneminin hadis ilim dalı açısından önemli ilmî faaliyetlerin gerçekleştiği bir dönemi temsil ettiği, bu dönemde, hadislerin toplanması için değişik bölgelere yolculuklar yapıldığı, kısmen de olsa hadislerin yazılarak bir araya getirilmesi

[136] Hâkim, *Marifetü ulûmi'l-hadîs*, (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyn), Beyrut 1977, s. 41.
[137] Suyûtî, II, 234.
[138] Süyûtî, I, 195; Koçyiğit, s. 291.
[139] Zehebî, I, 54.
[140] Zehebî, I, 59.
[141] bk. Çakan, s. 230.
[142] Kettânî, s. 139; Mustafa Fayda, "Halife b. Hayyât", *DİA*,İstanbul 1997, XV, 301.
[143] Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî,* Beyrut 1392, I, 10.
[144] Kettânî, s. 139; Nuri Topaloğlu, "İbn Mende", *DİA,* İstanbul 1999, XX, 182.

demek olan tedvin faaliyetlerine girişildiği görülmüştür. Hadis tarihinin ilk devrini oluşturan bu dönemde, hadis rivayetine karşı son derece dikkatli ve titiz davranıldığı, hadis rivayet edenlerin kontrol altında tutulduğu, bu devrin sonlarına doğru hadis ravilerine hadislerin kaynaklarının sorulmaya başlandığı, bunun sonucu olarak da isnad usûlünün ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Asr-ı saâdete yakınlıkları sebebiyle sözleri ve davranışları maktû hadis kavramı adı altında özel bir değerlendirmeye tâbi tutulan tâbiîn neslinin sünnetin doğru bir şekilde tespit edilip sonraki nesillere aktarılmasında önemli roller üstlendikleri, yaşadıkları zaman dilimi açısından bir buçuk asra yakın bir dönemi kapsasa da, genelinin yetmiş yıllık bir sürede hayatta oldukları, meşhur tâbiîn hadisçilerinin bir çoğunun Arap asıllı olmadıkları, Mekke, Medine, Kufe, Basra, Şam ve Mısır gibi yerleşim yerlerinin bu dönemin önemli ilim merkezleri olduğu müşahede edilmiştir.

Bir kimsenin tâbiînden sayılabilmesi için herhangi bir sahabiyle karşılaşmış olmasının çoğunluğa göre yeterli görüldüğü, tâbiînin faziletiyle ilgili Kur'an'da ve sünnette delillerin bulunduğu, sahabenin sınıflandırılmasında olduğu gibi tâbiîn de değişik şekillerde sınıflandırıldıkları, tâbiîn nesli içinde kendilerine özel bir isimle muhadramûn denilen kişilerin var olduğu, tâbiînin sayısının tam olarak bilinemediği, bu nesil içinde meşhur münekkitlerin yetiştiği tespit edilmiştir. Kur'an ve sünnete bağlılıkları konusunda da tâbiîn neslinden olumlu yönde haberlerin nakledildiği, mezheb imamlarından Ebû Hanîfe'nin tâbiînden sayıldığı, tâbiînin en üstününün kim olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürülmekle birlikte genel temayülün Üveys el-Karnî olduğu noktasında yoğunlaştığı, tâbiîn neslini tanımanın, onları sahabe ve tebe-i tâbiînle karıştırmamak açısından önemli bir konu olduğu sonucuna varılmıştır.

TÂBİÎN NESLİNİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

THE POSİTİON OF "TABİİN" GENERATİON THE SCİENCE OF HADİTHES

Dr. Seyit Avcı

According to the majority of scholars of hadithes, the muslims who saw or personally khecu Mohammed 's companios are called 'tabiin'. Tabiin generation occupies an important place in the science of hadithes. Tabiin period covers a considerably long period of time and draws much attention in regard of the great volume and density of the scientific activities carried out. In this period, many travels were arrenged in purpose of learning hadithes, and the method of ascription was used in order to tind out the origins and sources of the hadiths of the time, and the hadithes existing in fragments or scattered groups were compiled. A great majority of the renowned hadith scholars lived in tabiin period consisted of the various muslim peoples other than the Arab origins. The mots significant centers of sciens in this period were Mecca, Medina, Cufa, Basra, Damascus and those in Egyot. A great number of by-heart-learners of hadithes educated up engaging in the science of hadith, in the tabiin generation that earned respect and esteem among muslims, with their distinguished religious and scientific personalities.

Key Word: Hadithes, Mecca, generation, muslims, scientific.

موقف جيل التابعين في علم الحديث

د. سيد آوجي

الملخص

يطلق اسم التابعين علي المسلمين الذين رأوا الصحابة علي قول أكثر المحدثين ويحرز جيل التابعين مكانة مهمة في علم الحديث ويحتوي قرن التابعين زمانا طويلا و يمتاز بإنجاز الأعمال العلمية المتكثقة في هذا القرن قد تحققت الرحلات الحديثية لتعليم الحديث و استعمل منهج الاسناد لتثبيت مصادر الأحاديث ومسانيدها وكذالك ودونت الأحاديث المتفرقة ويتكون أكثر المحدثين الذين عاشوا في عصر التابعين من الموليي التي ليست من أصل عربي ومن أهم المراكز العلمية في هذا القرن مكة والمدينة والكوفة والبصرة والشام ومصر و نشأ عدد كبير من جيل التابعين الحفاظ الذين اشتغلوا بعلم الحديث واشتهر بين المسلمين بشخصياتهم الدينية والعلمية ونالوا احتراما كبيرا من المسلمين

DAVİD HUME'DA PSİKO-EPİSTEMOLOJİK İLKE: NEDENSELLİK

Emin ÇELEBİ
S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Felsefesi Doktora Öğrencisi

A-Nedensellik Problemiyle İlgili Tarihsel Süreç, Kavramlar Ve Analizler

Felsefe, varlığı anlama ve anlamlandırma çabası olarak tanımlanabilir. Bu durum, felsefe tarihine bakıldığında açıkça ortaya çıkar. Felsefe, var olan veya var olduğu iddia edilen bütün varlık alanlarına, kendine özgü bakış açısıyla eğilir. Bu varlık sahası içerisine, metafizik ve fizik alemde mevcut olan varlıklar girer. Bütün bunlar felsefenin sadece varlığı konu edindiği sonucunu doğurmaz. Bunun yanı sıra değerler alanı ve epistemolojik alanı da kendine konu edinir. Açıktır ki, bu son ikisi, varlıktan hareketle ancak anlam kazanır. Bir başka deyişle, varlık olmasa değer ve bilginin bir anlamı olmasa gerektir.

Başlangıçta felsefe bütün ilim sahalarını ihtiva eden bir "üst ilim" durumundaydı. Fakat daha sonraki dönemlerde, maddi aleme ilişkin disiplinler felsefeden koparak özgürlüklerini elde ettilerse de felsefe eski alışkanlığından kurtularak elini maddi alemden çekemezdi. Bu sefer, olgusal varlıkla uğraşan fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji gibi disiplinlerin ele aldığı konuları, vardığı neticeleri, tutarlılıklarını, eksikliklerini ve doğruluklarını kontrol etme gibi bir yetkiyi kendinde görmeye başladı ve murakıp rolü üstlendi ki bunun adı da "bilim felsefesi" oldu.

İşte felsefenin ve bilimin ortak konusu "görünürler alemi" dediğimiz fiziksel varlıklardır. Tabiî ki, her ne kadar konu ortaklığı varsa da, her iki alanın ayırıcı özelliği olan bakış farklılığı olacaktır. İncelemeye çalışacağımız konu olan "nedensellik" de doğrudan varlık alanıyla ilgili olmasına karşın, meseleyi değerlendirme ve işleme niyeti itibariyle değerler alanı ve epistemolojik alana da müteallık boyutları olan bir felsefi tartışma konusu olacak mahiyettedir. Fakat esas mihveri, olgusal varlık alanı teşkil etmektedir. Bu nedenle tarihsel olarak varlık, bilim ve nedensellik ile ilgili konuların ana hatlarını vermek, konunun anlaşılmasını ve Hume'un bu meseleye yaklaşımının özgünlüğünü ve farklılığını anlamaya yardımcı olacaktır.

Günümüze değin felsefe–bilim tarihinde bir çok düşünce, akım ve okullar teşekkül etmiştir. Örneğin pre-sokratik dönem filozofları Herakleitos (M.Ö. 540-480), Demokritos (M.Ö.460-370), Empedokles (M.Ö.492-432) ve Anaksagoras (M.Ö.500-428) gibi filozoflar varlığı oluş aracılığıyla açıklamaya çalışarak fizik evrene yoğunlaşmışlardır. Fakat bu "oluş" mekanik bir hadise olarak anlaşılıyordu. Aristoteles (384-322)' e gelinceye kadar durum böyleydi. Aristoteles ise, oluş düşüncesi için daima organizmaların gelişmesiyle, insanın planlayan ve biçimlendirici çalışmasını örnek alır. Dolayısıyla "erek" ve "neden" kavramlarını irdeleyen ilk filozof olarak karşımıza çıkar. Gerçi Eflatun (427-347) da "erek" kavramını görmekteyiz. Fakat Eflatun, bunu bir postülat olarak ileri sürmüş, reel anlamından öte mecazi bir anlamda kullanmıştı. Oysa Aristoteles bunu rasyonel olarak işle-

miş ve temellendirmiştir. Ona göre bilimsel bilgi "neden"i bilen bilgidir, nedenin bilgisidir. Oluşu nedenleriyle kavramak istersek de dört nedenle karşılaşırız: maddi neden, formal neden, hareket ettiren neden ve gai (ereksel) neden. Öte yandan stoacıların Parmenides (540-?), Eflatun ve Aristoteles'ten devralıp Orta Çağ'a taşıdıkları görüşler evrende ana ilke olarak Tanrı'yı ön görmekteydi.[1]

Orta Çağ'a gelince, bu dönem felsefesinin en temel özelliği, araştırmacı olmayıp öğretici olmasıdır. Bu felsefe doğruluğu aramaz ve yeni bilgilerin peşinde değildir. Çünkü ona zaten sahip olduğuna inanır. En doğru bilgiler kutsal kitaplarda ve bunların yanı sıra İlk Çağ Yunan filozoflarının, özellikle de Aristoteles ve Eflatun'un eserlerinde yer alır. Bu her iki kaynak da birbirlerinin aynısıdır. Felsefenin görevi ise o dönem dinsel dogmaları, sağlam bir zemine oturtmaktan ibaret olup, araçsal bir fonksiyon icra etmektir .[2]

Orta Çağ'da Eflatun ve Aristoteles'in adeta Hristiyanlaştırılmış bilgileri dışında bilgi kabul edilmezken, Rönesans'la birlikte çok şey değişmiş, yeni kıtalar keşfedilmiş, ulus bilincinin gelişmesiyle ulus devletler kurulmuş ve kilise içerisinde de bölünmeler ortaya çıkmıştı. Devlet ve kilise bölünmelerine ilaveten üçüncü bölünme de dinsel, başka bir deyişle kilise merkezli dünya görüşünün parçalanıp yerine bilimsel yani doğa merkezli görüşün geçmesi olmuştur.[3] Artık bilgide derin bir dönüşüm ve kırılma yaşanmış, geleneksel bilgi anlayışı yerini bilimsel bilgi anlayışına bırakmıştır ki, bu meyanda modern bilimin öncüsü Descartes (1596-1650) kabul edilir.[4]

Aslında Descartes'tan önce de, bilginin yüzünü çevirdiği alan ile birlikte amacı da değişmeye başlamıştı ki, bunun da en önemli habercisi F. Bacon (1561-1626) olmuştur. Bacon, "Doğaya egemen olmak için onu bilmeliyiz." diyordu. Bilginin alanı, evren; amacı doğayı bütün çıplaklığıyla keşfederek onu insana hizmetkar kılmak; metodoloji indüksiyon; vasıta ise duyumsallık ve akıldır.[5] Kısacası Bacon'un amacı, doğaya egemen olmayı sağlayacak yöntemi bulmaktı ki, bu da deney veya tümevarım yöntemiydi. Ona göre bilimi etkin kılmanın başlıca yolu teori ile pratiği, akıl ile olgusal dünyayı birleştirmektir. Artık Aristoteles'in otoritesine duyulan mutlak saygının temelleri sarsılmaktaydı.[6] Deneycilik merkezli yeni felsefenin ilk hazırlığı, R. Bacon (1210/15-1294) ve Occohamlı William (1299-1349)'la başlasa da, bu düşünürlerde deney kavramı içerisinde bilimsel ve gündelik deney yanında gaybi deney ve büyü düşüncesi de yer alıyordu.[7] F. Bacon'la birlikte ise artık olağanüstü şeyler evrenden, dolayısıyla bilginin muhteviyatından

[1]Ayrıntılı bilgi için bkz.,Teoman Duralı, Felsefe – Bilime Giriş, Çantay Kit., İst. tsz., s. 72-76, Macit Gökberk, Felsefe Tarihi,
Remzi Kit., İst. 1998, s. 72-75.
[2] Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İnkılap Yay., İst. 1994, s. 15-16.
[3] A.g.e., s. 18
[4] Arda Denkel, Bilginin Temelleri, Metis Yay., İst.1998, s. 14.
[5] Ernst Bloch, Rönesans Felsefesi (çev. Hüsen Portakal), Cem Yay., İst. 2002, s.93-95.
[6] Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, Remzi Kit., İst. 1999, s. 95.
[7] Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ülken Yay. , İst. 2000, s. 78.

çıkarılıyordu. Böylelikle geleneksel anlayışta kesin bir kırılmanın yaşandığı söylenebilir.

Daha önceleri de Aristoteles ve ona bağlı Orta Çağ düşünürleri doğa güçlerinden söz etmişlerdi. Fakat bu düşünürlere göre evrende hep belli bir amaca göre çalışan ve bu amaca ulaşmak isteyen güçler vardır. Örneğin yere bırakılan cisim, doğal yerine yani evrenin merkezine varmak istemesinden ötürü düşer. Orta Çağ'a göre bu doğanın varmak istediği nihai hedef insana hizmettir. Zaten Tanrı da dünyayı insan için yaratmıştır.[8] İşte daha önceleri teleolojik olan bu açıklamalar Yeni Çağ ile birlikte yerini nedensel açıklamalara ve matematiksel çıkarımlara bırakmıştır. Böylelikle doğa üzerindeki bilgiyi yeni bir yapıya kavuşturmak çabası hızla yol almaya başladı.[9] Bu dönemde doğa, mekanik güçlere bağlı ve dolayısıyla belli yasalar çerçevesinde işleyen bir aygıttır. İnsan bu mekanik güçleri öğrenir, bunların yasalarını tanırsa bu güçleri kendi yararına kullanabilir.[10]

Rönesans'la birlikte doğa bilimi özellikle iki alanda -astronomi ve mekanik- ilerleme kaydetmiştir. Kopernik (1473-1543)'in kapısını açtığı yeni astronomi ve Galilei (1564-1642)'nin tasarladığı mekanik evren görüşüyle artık Tanrı, yetkesini insana devretmiş bulunuyordu.[11] Galilei ve Kepler(1571-1630)'e göre tüm evren matematiksel ilişkiler üzerine kuruluydu. Fakat bu inanç mistik değil, rasyonel temellere dayanmaktaydı. Bu anlayış ne Aristoteles'te olduğu gibi doğayı insan imajı ile düşündüğünü, ne de Pythagorasçı gelenekte olduğu gibi sayılara mistik veya tanrısal özellik verdiğini ifade etmektedir. Tamamen insanın dışında ve onun istek ve eğilimlerinden bağımsız olan olgusal dünyanın, ancak matematiksel yöntemlerle anlaşılabileceğini anlatmak istiyordu.[12] Kepler, Galilei ile başlayan evren ve güneş merkezli bilim, İ. Newton (1642-1727)'la sistemini oturtuyordu. "Evren adeta bir saat gibi işleyen bir mekanizmadır." önermesiyle ifade edilen anlayış, Yeni Çağın, dolayısıyla modern dünyanın algılama biçiminin özetidir.[13]

Kopernik'le başlayıp ve Galilei de gelişen matematiksel doğa bilimi, Descartes'la ilkelerinin sonuna dek ulaşır. Ona göre canlıların fizyolojik doğası da mekanik kurallarla açıklanabilir. Onun felsefesinde Kopernik'in hediyesi olan insan merkezli evren daha da içselleşti ve yerini "ben" e bıraktı. Ona göre "ben"den yola çıkarak bütün dünyayı ele geçirebiliriz.[14] Mekanik evren anlayışı sonraki yüzyılda Newton'da tam olgunluğa ulaşacak ve yakın zamanlarda atom fiziği karşısına çıkıncaya kadar tek bilimsel doğa tasarımı olacaktır.[15] Artık bilgi, kitapların kapakları arasına sıkışmış klişeler değil, gerçek kitap olan doğada içkindi. Tek gerçeklik, doğa ve insan veya özne ve nesneden müteşekkil bulunmaktaydı. Bundan sonraki

[8] Bedia Akarsu, a.g.e., s. 19.
[9] Arda Denkel, Bilginin Temelleri, s. 14.
[10] Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, s. 19.
[11] A.g.e., s. 20.
[12] Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, s. 104.
[13] Bkz., Ernst Bloch, Rönesans Felsefesi, s. 113-123.
[14] Bedia Akarsu, a.g.e., s. 21-22
[15] Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1979, s.48.

tarihte, düşünceye damgasını vuracak olan bu iki varlık alanı, o döneme kadar zihinsel olarak mahpus olduğu kanısında olan Orta Çağ insanının, bu psikolojiyle hücum ettiği ve o derece de kutsadığı, böylelikle içine düştüğü paradoksun iki kaynağı oluverdi.

Yunan felsefesinin ağırlık merkezinin varlık problemi (metafizik) olduğunu yukarıda kısaca arz ettik. Bilgi üzerindeki düşünce ancak ona tâbi olarak yer alabiliyordu. Çağdaş felsefede ise bilgi problemi ön plana çıktı. Filozoflar herhangi bir metafizik düşünceden önce bilgi içeriğinin analizi ile işe başladılar. Bu da bilimin kendi temellerine eleştirel bir gözle bakmasından, bu temel fikirlerin denetlenmesinden, bilimleri bu şekilde kurmaya kalkmasından ileri geliyordu. Metafiziğin, bilginin temelleri olan fikirlerin denetlenmesinden sonra mümkün olup olmadığı düşünülüyordu. Bu eleştirel yaklaşım Galilei ile başlayıp sonraki filozoflarla devam etti. Çağdaş felsefede genel fikirler, mekan, zaman, nedensellik, ereksellik vb. ekseninde gelişiyordu.[16] Fakat Rönesans'la başlayan eleştirel yaklaşım, daha önceki geleneksel Orta Çağ düşüncesine yönelikti. Bu dönemde yine varlık problemi ön plandaydı. Evren tasarımına ilişkin oluşan yeni anlayış, tabiî ki bilgiye ilişkin anlayışı da değiştirecekti. Fakat çağdaş felsefede meydana gelen bilgi felsefesi ise, Rönesans'ın anlayışına ilişkin eleştirel doneler içermekteydi. Dolayısıyla önceki anlayışlardan farklı, yeni bir varlık ve bilgi anlayışı ortaya çıktı. Daha önceleri varlıktan hareketle oluşturulan bilgi teorileri, bu dönemde yerini bilgiden hareketle anlamlandırılan "varlık teorilerine" bıraktı. İşte, "bu anlayış Hume ile başlamıştır." yargısı kanaatimizce pek abartılı bir ifade sayılmaz. Hume'un orjinalitesi bu noktada kendisini gösterir. Hume, ileride de göreceğimiz gibi, "önceki yeni anlayışın" eleştirisini yaparak "kritiğin kritiğini" yapacaktır. Bunu da daha sonraları Kant fark edecek ve kendi ifadesiyle "dogmatik uykusundan uyanacaktır."[17]

Yukarıda da değindiğimiz gibi çağdaş felsefe, yönünü varlık sahasından bilgi sahasına kaydırmıştır. Ada felsefesinin klasik bilgi edinme kaynağı olan duyu ve deney, bu ekolün son halkası olan Hume'da zirve noktasına ulaşmıştır. Daha önceleri bu geleneğin temsilcilerinden olan Locke (1632-1704) ve Berkeley (1685-1753) de epistemolojik sorunları irdelemişlerdir. Hume ise seleflerinin bıraktığı noktadan hareketle meseleyi işlemiştir. Ancak bu epistemolojik sürekliliğin içerisinde farklılıklar bulunmaktaydı. Empirizm temelindeki sürekliliğe rağmen Hume, hem Locke'dan hem de onun öncülü olan Descartes'dan kopan bir anlayış sergilemiştir. Hume'un bilgi felsefesi, duyu deneyimlerinin rasyonel temellendirilememesi, bunun yerine bilgimizin psikolojik kavramlarla açıklanabilecek zihni süreçlerin sonucu olması itibariyle aydınlanmanın kırılışını temsil etmektedir.[18]

[16] Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s.78.

[17] Bkz., Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, (Çev. İonna Kuçuradi),

Hacettepe Üniv. Yay., Ankara 1983, s.8.

[18] Ayrıntılı bilgi için bkz., Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yay., İst. 1997, s. 67 – 69.

Böylelikle öncüllerini aşmak suretiyle meseleyi şüpheci ve eleştirici bir noktaya taşımış ve günümüze değin düşünce tarihini derinden etkileyen Kant gibi bir filozofun ufkunu açarak, felsefe tarihi bakımından sonucu etkileyen itici bir güç olmuştur.[19] Neticede, "Empirizm, Bacon'da peygamberini, Locke'da alkışlanan liderini, Hume'da eleştirmecisini bulmuştur."[20] şeklindeki bir yargıyla ifade edilir bir noktaya gelmiştir.

Hume'un felsefesi gerçekten kompleks bir yapıya sahiptir. O, kimi yerde iddialı, kimi yerde septik, kimi yerde agnostik bir filozof olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra teolojik, metafizik ve epistemolojik sorunlara, ödün vermediği Newton'un doğa bilimlerinde yaptığı devrimin de etkisinde kalarak felsefede bir devrim yapacağına inandığı " deneysel akıl yürütme" metoduyla yaklaşması onun anlaşılmasını daha da güçleştirmiştir. Bu çerçevede, neden-etki veya nedensellik konusunda yaptığı çözümlemeler ve eleştiriler Hume'un ifade etmeye çalıştığımız özgünlüğünü yakalamasına ve Kant'ın da etkisiyle epistemolojide ve metafizikte yeni ufuklar açmasına neden olmuş, o döneme kadar tartışmasız kabul edilen Newton mekaniğine ilişkin şüphelerin de oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Kuantum ve rölativite teorilerinin ortaya çıkmasıyla Hume'un yaklaşımının doğruluğu ortaya çıkmışa benziyor. İşte işlemeye çalıştığımız "nedensellik" konusu çok boyutlu bir mesele olup, ona ilişkin çözümlemeler bir çok alanda etkisini gösterebilmektedir. Bir yönüyle bilgi felsefesini, bir yönüyle din felsefesini bir yönüyle de bilim felsefesini ilgilendiren ve günümüzde bilimi doğrudan etkileyen bir mesele olmasından ötürü bu girişi yapmayı konunun anlaşılması için gerekli gördük. Fakat biz, konuyu işlerken ağırlığı bilgi ve bilim felsefesine vermek durumundaydık. Çünkü konunun dolaysız olarak bilgi felsefesiyle ilgili oluşu ve "bilim felsefesinin çözmeye çabaladığı temel sorunlar/sorular arasında, neden sonuç ilişkisi, nedensellik ve determinizm, doğa yasaları ve onları bilme yolları, 'bilimsel bilgi ile yetinmek mümkün mü?' gibi soruların yer alması" [21] ve bu konuların halen güncelliğini koruması bizi böyle bir bağlam içerisinde konuyu işlemeye sevk etmiştir.

Felsefesinin karmaşıklığına paralel olarak Hume (1711-1776) hakkında çok zıt görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları tarafından densizlikle suçlanırken, bir kısım insanlar tarafından "kahraman" olarak kabul görmüştür. Örneğin o dönemde "Paris'te kahraman olarak alkışlanırken, İngiltere'de şüpheci ve ateist olarak ün salmış ve ciddi eleştirilere maruz kalmıştır."[22] Bu durum ise onun farklı anlaşılmasından veya farklı anlaşılmasına müsait olan fikirleri savunmasından kaynaklanmış gibi görünmektedir. Kant (1724-1804)'a göre ise Hume'un anlaşılmamasının

[19] Wilhelm Weischedel, Felsefenin Arka Merdiveni, (Çev. Sedat Umran), İz. Yay., İst. 2001, s. 232

[20] Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, (Çev. Cemal Yıldırım), Remzi Kit., İst. 1981, s. 63.

[21] Ömer Demir, Bilim Felsefesi, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 20.

[22] T.E. Jessop, "Some Misunderstand of Hume" Modern Studies In Philosophy (ed. V.C. Chappell) Anchor Books, Newyork 1996, s.35.

nedeni metafiziktir. Çünkü " Eskiden beri metafiziğe dostça davranmayan kader, Hume'un hiç kimse tarafından anlaşılamamasını istemiştir."[23]

Hume'un ileride göreceğimiz üzere bilim ve bilgi felsefesine katkılarının daha iyi anlaşılabilmesi, ilgili bazı kavramların izahını gerektirmektedir. Çünkü Hume'un da haklı olarak ifade ettiği gibi kavramlar bilinmediği ve yerli yerinde kullanılmadığı zaman konu yanlış anlaşılmaya mahkumdur.

1) Mekanizm

"Machine" sözcüğünden gelen mekanizm, sözlüklerde şu şekilde tanımlanmaktadır: "Canlı olmayan cisimlerin varoluş biçimlerini, özelliklerini ve görünümlerini var olan bütün gerçeklerin ilk örneği olarak değerlendiren yaşam görüşü, tinsel ya da tinsel olmayan bütün olayları her koşulda mekanikçi nedensel ilişkileri model alarak açıklayan felsefe yaklaşımı."[24] Fizikte, bütün fiziksel olayları uzay ve uzayda yer değiştirmelerle açıklayan görüş; biyolojide canlı varlıkları ve organik olayları mekanik yasalara göre açıklamaya çalışan öğreti[25] olarak tanımlanan mekanikçiliğe göre bütün fenomenler hareket sahibi maddenin sonucu olup onun kanunlarına göre izah edilebilirler. Bütün teleolojik sebeplere karşı sonucun total açıklamasıdır. Doğanın makine gibi olduğu varsayımından hareket eden bu görüş, kozmolojide Leucippus (?-?) ve Demokritos'un maddeciliğine kadar uzanır ve vitalizmin zıddı niteliğindedir.[26] Bu nedenle bir makinenin konu olduğu süreç ve yasaların ilkece bütün canlılar için de aynen geçerli olduğunu ileri süren bir metafizik öğreti olarak da karşımıza çıkan bu düşünce, bütün biyolojik süreçleri de klasik fizik ve kimyanın çerçevesinde kalarak açıklama arayışı içerisindedir.[27]

Demokritos'un atomcu-determinist görüşü aynı zamanda mekanist bir evren tasarımıdır.[28] Demokritos'la başlayıp Galilei, Newton tarafından modern ilme sokulan maddenin atomik yapısı anlayışı,[29] modern bilimin en belirgin özeliği olan mekanik bilim anlayışının mekanik bir temeli olduğunu göstermektedir.[30] Bu anlayış Descartes beraber felsefi bir hüviyet kazandı. Çünkü 17 Yüzyıl felsefesi, doğanın akılla bilinebileceğini, çözülemez gizler taşımadığı inancını taşımakla, Rönesans natüralizminin sezgici anlayışına karşı bir felsefeydi. İşte bu temel üzerine kurulan mekanikçi felsefenin esası Descartes'in düalist anlayışıdır.[31] İnsan dışın-

[23] Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, s. 6.

[24] Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, (Haz. A.Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Hüsrev Yolsat), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s.445.

[25] Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Yay., İst. 1998, s.128.

[26] D.Runes Dogobert, The Dicionary of Philosophy, Philosophical Library, New York 1942, s. 194 – 195.

[27] Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, s.446.

[28] Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s.130.

[29] Tahsin Yılmaz, Determinizm ve Hürriyet Problemi, Atarürk Üniv. Yay., Sevinç Matbaası, Ankara 1972, s.21.

[30] Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, s.115.

[31] Richard S. Westfall, Modern Bilimin Oluşumu, (Çev. İsmail Hakkı Duru), Tübitak, Ankara 1998, s. 35-36.

daki her şeyi makine olarak gören Descartes'in düalizminin ikinci ayağı olan maddeden doğan bu anlayış, daha sonra Lamattrie (1709-1751) tarafından daha ileri bir noktaya taşınmıştır.[32]

Descartes felsefesinin temel taşı, "fiziksel gerçekliğin duyumlarımızla algıladığımız gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur." düşüncesidir. Bütün organik olaylar tamamen mekaniksel yollarla açıklanır. Maddenin ruhsaldan ayrılması olarak ortaya çıkan ve mekaniksel nedenselliğin tutarlı zorunluluğundan kuşku duyulmadığını[33] ileri süren mekanizm şu kategorilere dayanır:

- Olayların lokalize edilmesi, mekanlaştırılması,
- Olaylar arasındaki bağlılığın kemiyet olarak gösterilmesi,
- Olaylar arasındaki kemiyete dayanan bağlılığın fonksiyonel denklemlerle ifade edilmesi.[34]

Antik Çağdan bu yana bütün mekanistler, organik varlık alanının maddi varlık alanına irca edilebileceğini ileri sürerler. Galilei, Harvey (1578-1657), Descartes ve 17. – 18. yüzyıl filozofları bu kanaattedirler.[35] Mekanikçi felsefenin bilinen araçları, parçacıkların biçim, büyüklük ve hareketidir. Bu felsefede gizemli olan her şey bilinçli olarak dışlanarak etki, sadece cisimlerin birbirine değmesi sonucu olarak telakki edilir. Descartes'in akıl yürütmelerine göre hareketin ereksel nedeni olan Tanrının değişmezliğinin zorunlu sonucu olarak, evrendeki toplam hareket miktarı sabit kalır. Mekanikçi felsefenin temel ilkesi "bütün maddelerin özdeşliği" ilkesidir.[36] Mekanikçi evren tasarımına göre evren kurulu bir saat gibi olup, adından da anlaşıldığı üzere evrendeki varlıklar bir makinenin parçası gibi bir birine bağlıdır. Durum böyle olunca aralarında nedensel ilişkilerin olması da kaçınılmaz olur.

Neden-etki bağlantısı üzerine temellendirilen diğer bir kavram ise determinizmdir. Şimdi bu kavramı özet bir şekilde tahlil etmeye çalışalım.

2) Determinizm

Evrendeki her şeyin belirli yasalar ekseninde hareket ettiğini savunan determinizm, kavram olarak ilk defa William Hamilton (1788-1856) tarafından Hobbes(1588-1679)'un öğretisini kendisinden önceki fatalist anlayışlardan ayırmak için kullanılmıştır. Anlam itibariyle Demokritos'un atomcu anlayışına kadar gider.[37]

Determinizm, doğa bilimlerinde, evrende bütün olup bitenlerin nedensellik bağlantısı içerisinde belirlendiğini öne süren görüş iken; teolojide, evrenin yanı sıra insan iradesinin de Tanrı tarafından belirlendiğini öne süren öğretinin

[32] Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, s.446.
[33] Richard Westfall, Modern Bilimin Oluşumu, s.45-47.
[34] Tahsin Yılmaz, Determinizm ve Hürriyet Problemi, s.21.
[35] A.g.e., s. 42
[36] Ayrıntılı bilgi için bkz.,Richard Westfall, a.g.e., s.167,143-44, 184.
[37] D. Runes Dogobert, The Dicionary of Philosophy, s. 78.

adıdır. Ahlâk felsefesinde ise, insanın isteme ve eylemlerinin iç ve dış nedenlerle belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla salt bir istenç özgürlüğünün olamayacağını savunan görüş olarak, mekanist, toplumsal ve tarihsel determinizm olmak üzere üçe ayrılır.[38] Ayırım gözetmeksizin dünyadaki tüm olayların daha önce gerçekleşmiş başka olayların sonucu olduğunu, söz konusu bu olayların zorlamasıyla yeni olayların oluştuğunu savunan görüş olarak determinizmde, gelecekte ortaya çıkacak olaylar geçmişte ortaya çıkmış olayların kesinliği ve değiştirilemezliği oranında kesin ve değiştirilemez olaylardır. Newtoncu fizik, örneğin yer çekimi yasası, deterministler tarafından kullanılmıştır. Laplace (1749-1827)'a göre adı geçen fizik deterministtir.[39] Burada determinizm ile mekanizm arasındaki ilişkiye veya benzerliğe dikkat edilmelidir.

Hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı, ya da hiçbir şeyin mutlak olarak yok olup gitmeyeceği ilkesi ve hiçbir şeyin koşulsuz bir biçimde, düzensiz olarak ortaya çıkmayacağı ilkesinden meydana gelen bir görüş olan determinizm, her şeyin kendisinin dışındaki başka bir şey tarafından yasalara göre belirlendiğini iddia eder. Determinizm, olanaklı tek bir evren tarihi olduğunu ileri süren her türden metafizik öğretiyi adlandırmak için de kullanılır.

Tüm koşullar ve tüm doğa yasaları bilindiğinde evrenin geleceği üzerinde bir öngörüde bulunmak bilimsel determinizmdir. Bunun yanı sıra teolojik ve mantıksal determinizm de vardır. [40] Determinizmi fatalizm ile karıştırmamak gerekir. Bir determinist " bu olaya ben sebep oldum." diyebilirken bir fatalist bunu diyemez. Ona göre her şey harici güçlerin tesiri ile olmaktadır.[41]

Determinizm ile nedensellik bazen birbirinin yerine yanlış olarak kullanılmakta, bu durum da Hume'un bazı felsefi kavramların tanımlanma sorunundan dolayı bir takım kavram kargaşasına yol açtığı şeklindeki serzenişini[42] haklı çıkarmaktadır. Örneğin şu cümle bunu doğrulamaktadır: " Hume, determinizmin epistemolojik yönünü kabul edip genetik (ontolojik) yönünü kabul etmeyen ilk kişidir."[43] Buradaki "determinizm" kavramı yerine nedensellik kavramı kullanılmalıdır veya "doğada determinizm…" diye cümleye başlanmalıdır. Çünkü determinizm genel bir görüş iken nedensellik bir ilkedir. Dolayısıyla yukarıda da gördüğümüz gibi evrendeki olayların belli yasalar çerçevesinde geliştiğini söyleyen determinizmde harici güçler de etkili olabilir. Örneğin "ateş ile yakma arasında her hangi bir nedensel ilişki yoktur." şeklindeki bir yargıya sebep olarak Tanrı'yı gösterebilirsiniz. "Yani Tanrı ateşe yanma sıfatını vermiştir. Dolayısıyla yakma olayının faili de Tanrı'dır." demek mümkündür. Nitekim Gazali nedensellik bağını yok

[38] Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s.30.
[39] Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 189
[40] Ahmet Cevizci, paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İst. 2000, s. 241.
[41] Mehmet Aydın, Din Felsefesi, Selçuk Yay., Ankara 1994, s.156.
[42] David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Web Edition: Leeds Electronic Text Centre, July 2000, http://www.etext.leeds.ac.uk/hume/ehu/ehupbsb.htm, (Tar. 12.11.2002), s.80.
[43] Tahsin Yılmaz, Determinizm ve Hürriyet Problemi, s.14.

sayarken bu noktadan hareket ediyordu. Dolayısıyla Gazali nedenselliği reddederek determinizmi kabul etmiş oluyor. Bu nedenle nedensellik ile determinizm her zaman eş anlamlı olarak kullanılamaz. Çünkü nedensellik aşağıda da göreceğimiz gibi "neden ile etki" arasındaki bağı ifade etmek için kullanılan bir ilkedir. Bu bağlamda inceleme gereği duyduğumuz diğer bir kavram olan nedenselliğe geçebiliriz.

3) Nedensellik

Nedensellik, nedenle etki arasındaki bağlantı; nedensellik yasası, her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren yasa; nedensellik ilkesi ise, nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke olarak, "Her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır." önermesinde ifadesini bulur.[44]

Nedensellik her olayın bir nedeni olduğunu, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını dile getiren ilke olarak da tanımlanır. Orta Çağ felsefesi boyunca süren Aristoteles'in "dört neden öğretisi"nin etkisi 16.yüzyıldan başlayarak kırılır. Nedensellik metafizik kuramları açısından oldukça kapsamlı ve güçlü bir aygıt olma özelliğiyle ön plana çıkmış olsa da, ileride göreceğimiz gibi, Hume'un getirdiği eleştirilerden sonra oldukça zayıf kalmıştır.[45]

Empiristler, nedenselliği tümüyle epistemolojik bir kategori olarak ele alırlar. Yani nedensellik eşyanın kendilerinin bir özelliği değil, yalnızca onlara ilişkin algı ve bilgimizle ilgilidir. Rasyonalistlere göre ise bu ilke, düşüncenin bir zorunluluğu, a priori düzenleyici bir ilkedir. Empirik nedensellik ve metafiziksel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır.[46] Nedensellik, varlığı zaman içinde birbirine bağlayan şeydir. Değişim niteliklerin yer değiştirmesi olarak zorunludur. Değişim de nedensiz olamaz. Yani her nitelik oluşumunun bir nedeni vardır. Dolayısıyla bu bir zaman içerisinde meydana gelir.[47] Bunun gibi biz sebep ile neticeyi birbirlerinden ayırmak için de zamana baş vururuz. " Kozal olarak birbirine bağlanmış iki olaydan sebep zaman bakımından önce gelen, netice ise sonra gelendir."[48] Nedensel bir ilişkiyi rastlantıya bağlı bir ilişkiden ayıran özellik, yinelenmeden başka bir şey değildir. Nedensel ilişkinin anlamı şaşmayan bir yineleme diye belirtilebilir. Bunun dışında bir anlam yüklemek gereksizdir. [49]

Araştırma konumuz, doğrusu iç içe girmiş, biri bilinmeden, diğeri bilinmeyen düalist bir karakteri haizdir: Epistemoloji ve nedensellik. Dolayısıyla Hume'un bilgi felsefesi bilinmeden, "nedensellik" kavramının tahlili pek olası değildir. Bunun için evvela onun bilgi anlayışının ana hatlarına bir göz atalım.

[44] Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 132.
[45] Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 1027
[46] Ahmet Cevizci, paradigma Felsefe Sözlüğü, s.674.
[47] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.173-174.
[48] Tahsin Yılmaz, Determinizm ve Hürriyet Problemi,s. 9.
[49] Hans Reichenbach,, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, 110.

B- David Hume'un Bilgi Felsefesine Genel Bir Bakış

Antik ve Orta Çağ felsefesi varlığı ön planda tutarken, çağdaş felsefe bilgi felsefesi durumundadır. Felsefenin yön değiştirmesinin geçiş evresindeki en önemli filozofu ise İskoçyalı filozof David Hume'dur. Gerçi İngiliz felsefesinin dolayısıyla empirizmin belirleyici karakterinin bilgiyi ön planda tutmaları olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Fakat filozof Hume, bunu tutarlı bir şekilde en son noktasına taşımış ve selefleri olan Locke ve Berkeley'i aşarak çağdaş felsefeye Kant üzerinden damgasını vurmuştur.

David Hume ilkesel olarak felsefeyi ikiye ayırır: Ahlak felsefesi (moral philosophy) ve düşünceye dayalı felsefe. Başka bir deyişle onun düşüncesinde felsefe pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayrılır. Kendisinin lehinde olduğu felsefenin, birinci türden olan felsefe, yani pratik felsefe olduğunu söyler. Çünkü bu felsefe hem kolay anlaşılır hem de halka daha faydalıdır. Ona göre, "aynı zamanda doğanın emrettiği felsefe türü" de budur. Çünkü doğa, filozofa evvela **"insan"** olmasını emreder. İnsan ise ruh, estetik ve ahlaki değerlerle insandır. İnsan olmanın bir diğer gereği de faydalı olmak ve faydalı işler yapmaktır.

İkinci felsefe türü (düşünceye dayalı teorik felsefe) zihinsel spekülasyonlardan ibaret ve yorucu olup pragmatik değildir. Birincil dereceden, insanların taleplerini karşılamaktan uzak olup anlaşılması ve ruha itmi'nan vermesi zordur. Bütün bunlara rağmen kendisi de soyut felsefe yapmaktan geri durmaz. Çünkü bu felsefe türüne (düşünceye dayalı felsefe) karşı yapılan eleştirilerin haddi aştığını ironik bir üslupla ifade ederek bu durumun kendisini lehte bir savunmaya ittiğini ifade eder. Ayrıca ikinci türden olan felsefenin pratik değeri olan felsefenin anlaşılmasına yardımcı olma gibi bir görevinin olduğunu da ifade eder.[50] Başka bir yerde de kendisini bu iki felsefe arasında bir duruş olan "akademik veya septik" felsefenin taraftarı olarak takdim eder.[51]

Aslında Hume'un burada yaptığı lehte gibi görünen savunma, kendi metodunu haklı çıkarma ve çelişkiden kurtarma endişesini akla getiriyor. Çünkü kendi tabiriyle, *"hatalı ve piç metafiziğin yerine hakiki metafiziği ikame etmek için"*[52] yapmak zorunda olacağı zihnin bilgisel işleyişini açıklama işi de soyut ve zor felsefenin başarabileceği bir olaydır. Zihnin coğrafyasını ve işleyişini ortaya koyabilmek için soyut uslamlamalara baş vurmak kaçınılmazdır. Hume, bunu kendisinin "zihin felsefesi" dolayısıyla epistemolojisine geçiş için bir mukaddime olarak işlemiştir. Veya kendisinin yapmış olduğu akıl yürütme/usavurmaların pragmatik bir değerinin ve faydalı felsefe kabilinden olduğunu ifadeye çalışmaktadır. Başka bir yerde zaten kendisi soyut felsefe yaptığını itiraf etmektedir.[53]

Bununla ilgili olarak akla şu da gelmektedir: Hume, ilk eseri "Treatise of Human Nature"da beklediği başarı ve şöhreti yakalayamadığı gibi çeşitli ithamlara

[50] Ayrıntılı bilgi için bkz., Hume, Enquiry, s. 5-10.
[51] A.g.e., s.39
[52] A.g.e., s.12
[53] A.g.e., s.47

da maruz kalmıştır. Daha sonra kaleme aldığı "Enquiry"ı, "Treatise" in ilk bölümünün anlamsal olarak bir tekrarı niteliğindedir. Kanımızca Hume'un buradaki üslup esnekliği ve pratik değeri nazara vermesi, daha önce maruz kaldığı tepkileri tekrar yaşamama kaygısından kaynaklanmış gibi görünmektedir. Değilse bilgi teorisi açısından herhangi bir zihinsel dönüşüm yaşamamıştır. Çünkü o ilk çalışmasında geliştirdiği şüpheciliğini ne terk etmiş ne de değiştirmiştir.[54]

Hume'un bilgi felsefesi bir "zihin felsefesi"dir. "Enquiry"'ı tamamen metafizik konularla ilgili olup bu konuların en çapraşıkları da erk, kuvvet, enerji, ve zorunlu bağlantı fikridir.[55] Yalnız şu hususa dikkat etmek gerekir ki, Hume zihin felsefesi yaparken zihnin önemini ve algılama gücünün sınırsız oluşunu ifade etmiyor. Zihnin algılama sürecinde geçtiği evrelerden bahsederek, zihinsel faaliyetin deneysel faaliyete nazaran bilgi edinmede ikincil bir konumda olduğunu ve yetersizliğini ifade etmek için analizler yapıyor.

Ona göre beynin düşünce denilen küçük kımıltısı, evrenin temeline yerleşmeyi hiç de haketmiyor. Kendisini, septik ve alaycı diye hitap edilmesine göğüs gerebilecek kadar da düşüncenin sınırlılığına inanan birisi olarak takdim ediyor. Hume zihinle beraber akli çıkarımlara da aynı yakıştırmayı yapıyor. *" Bir çok konuda insan aklının eksikliklerini, hata ve çelişkilerini gördükten sonra böylesine yüksek ve bizim gözlem alanımızdan böylesine uzak bir konuda onun zayıf yakıştırmalarından her hangi bir şey bekleyemem."*[56] Kısacası yaptığı şey, zihnin haritasını çıkarıp bilgi elde etmedeki rolünü veya imkanını/imkansızlığını serimlemektir.

Zihnin algıları farklı kuvvet ve canlılıklarına göre ikiye ayrılır: Birincisi, algıların az canlı olanlarına veya duyuların sadık kopyalarına *düşünceler veya fikirler (thoughts or ideas)*; ilk kaynağa, yani daha canlı olan algılara ise *izlenimler (impression)* denir.[57] İzlenimlerden kast edilen işitme, görme, dokunma, sevme, nefret etme, arzu veya istek gibi en canlı algıların tümüdür. Fikirlerin izlenimlerden farkı ise, fikirlerin daha az canlı algılar olmaları[58] veya bunların düşüncedeki zayıf imajları olmaları hasebiyledir.[59] Bu bağlamda Hume, modern felsefede duyu deneyi ve kavram arasındaki ayırımını açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Bu ikisini sırasıyla *"ideler"* ve *"izlenimler"* kavramlarıyla karşılıyor.[60] Ona göre, karşımıza tabî bir olay veya obje çıktığı zaman kavrayış gücümüz ve görüş derinliğimiz ne olursa olsun bizim deneye baş vurmaksızın bundan ne gibi bir olayın meydana geleceğini keşif hatta tahmin etmek veya ön görümüzü, bellek ve duyularımız için hemen ve doğrudan doğruya var olan objenin ötesine götürmek imkansızdır.[61]

[54] James Mc Cosh, The Scottish Philosophy, From Hutcheson to Hamilton, London 1875, s.124 .
[55] Hume, Enquiry, s.62.
[56] Charles W. Hendel, Hume Selections, Charles Scribner's Sons, New York 1955, s. 310.
[57] Hume,Treatise of Human Nature, (Ed. Ernest C. Mossner), Penguin Books, 1969, s.49
[58] Hume, Enquiry, s. 17-18.
[59] Hume, Treatise, s.50.
[60] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, Kabalcı Yay., İst. 1996, s. 174-175.
[61] Hume, Enquiry, s.74.

Dolayısıyla salt düşünceyle veya zihinsel bir işlemle varlığın veya nesnelerin öncesine ve sonrasına ilişkin bir çıkarsama yapmak mümkün değildir.

Hume'un epistemolojisinde izlenimler, duyu ve deneye; düşünceler ise rasyonaliteye yani zihne ait işlemlerdir. İnsan düşüncesi ne kadar sınırsız görünürse görünsün, ona bütün malzemesini ister iç olsun ister dış olsun duyu ve deney sağlar. Zihnin işlevi bunların terkip, tasnif veya tahlil gibi işlemlerini yapmasıdır. Düşünebildiğimiz saçma ve anlamsız her şeyin kaynağı yine deneydir. Çünkü deneyden bağımsız üretebileceğimiz hiçbir fikir yoktur. "Erdemli at" veya "altın dağ" şeklindeki bir tasavvurumuzda bile erdem, at, dağ ve altın kavramlarının tekabül ettiği bir dışsal varlık vardır. Aynı şeyleri akıllı ve iyi olan Tanrı için de söyleyebiliriz. Tanrı kavramı, iyilik ve akıllılıkla ilgili olarak zihnin bu nitelikler üzerinde sonsuz çoğalma üzerinde yürüttüğü fikirlerden ibarettir. Kısacası, duyuları harekete geçirmeye müsait olan her hangi bir objenin, ait olduğu organa gösterilmeme durumuyla, ilgili organa sahip olmama durumu arasında bilgi sahibi olma nokta-i nazarından her hangi bir fark yoktur. Her nasıl olursa olsun fikirlerimizin yegane kaynağı duyumlar; Hume'un spesifik terminolojisiyle *izlenimlerdir*.[62]

Bizim tüm yalın düşüncelerimizin kaynağı yalın izlenimlerimizdir. Bir çocuğa kırmızı, acı, tatlı vb. duyumların bilgisini verebilmek için ona önce bu nesneleri sunmak gerekir. Değilse bilgi edinilmesi imkan dahilinde değildir. Buradan da çıkan sonuç, izlenimin düşüncelerden daha önce geldiğidir.[63] Görüldüğü gibi Hume, rasyonaliteyi yadsımıyor. Onun söylediği, duyumun bilgi elde etmede daha kesin ve daha açık bir imkana sahip olduğu ve duyumsuz aklın ve zihnin her hangi bir fonksiyona sahip olamadığıdır. Yani zihin (understanding) veya "ratio" ikincil derecede önemlidir. Kaldı ki duyum ve deney vasıtasıyla elde ettiği bilgi, yani ilgili düşünce daha silik ve daha az canlıdır. Hume'un yaptığı, epistemolojik olarak zihinsel işlevi inkar değil sıralamada geride olduğunu saptamaktır.

Hume, izlenimleri de ikiye ayırır: a) Duyu izlenimleri (sensation) b) Düşünce izlenimleri (reflexion). Birincisi orijin itibariyle bilinmeyen sebeplerden ruhta ortaya çıkar. İkincisi büyük ölçüde düşüncelerimizden doğar. Bu şu sıralama içerisinde gerçekleşir: " Bir izlenim ilkin duyulara çarpar. Sıcaklık ya da soğukluk, susuzluk ya da açlık, şu veya bu şekilde bir tür haz ya da acı duymamıza neden olur. Bu izlenim zihin tarafından kopyalanır. İzlenim sona erdikten sonra bu kopya var olmaya devam eder. İşte buna düşünce deriz. Bu haz veya mutluluk düşüncesi ruha geri döner. O zaman yeni istek ve isteksizlik, korku ve ümit izlenimleri üretir. Bunlara düşünce izlenimleri denir. Çünkü ondan türemişlerdir. Belki bunlar da paylarına düşen başka düşünceler üretirler. Bu ilk etaptaki derin düşünce izlenimleri onlara karşılık gelen düşüncelere önsel, fakat duyu izlenimlerine nazaran sonsaldırlar. [64] Hume'un izlenimleri duyu izlenimleri ve düşünce izlenimleri

[62] Hume, Enquiry, s. 19.
[63] Hume, Treatise, s.52.
[64] Hume, Treatise, s.55.

diye ikiye ayırması, Locke'u iç deney ve dış deney ayırımının etkisinde kaldığını gösterdiğini[65] yukarıda kısaca vurgulamıştık.

Bütün bunlara rağmen Hume bir istisnanın da altını çizmektedir. Örneğin mavi rengin bir tonu hariç bütün tonlarını görme şansını yakalamış bir insana bu rengin en koyusundan en açığına kadar görmüş olduğu nüanslar gösterildiği zaman, bitişik olan renkler arasındaki aralığın fazlalığına göre daha önce görmemiş olduğu tonun olmadığını fark edecektir. Fakat bu durum istisnadır. Genel kuralı tashih etmeyi gerektirmez. Çünkü bütün basit fikirler karşılıklı izlenimlerden çıkarsanamaz.[66] Görüldüğü gibi salt düşünceyle elde edilebilen bir takım bilgiler de vardır. Fakat Hume'a göre bu tür fikirler, basit durumdadırlar ve "Bilgilerimizin kaynağı duyu izlenimleridir." yargısını ihlal etmeyecek kadar önemsizdirler.

Peki bütün bilgimizin ana kaynağı izlenimler olduğuna göre, elde ettiğimiz izlenim kaynaklı bilgi ve düşünceleri muhafaza eden nedir? Bu bilgileri belli bir süre içerisinde kullanmamızı sağlayan bilgisel fakülteler nelerdir? Hume'a göre izlenimleri yinelememizi sağlayan iki yeti var: Hafıza (memory) ve hayal (imagine). Duyum yoluyla elde edilen izlenimler hafızada korunur. Aynı şekilde hayal yetimiz de daha önce tecrübe ettiğimiz izlenimlerin tahayyülünü sağlama işlevini gerçekleştirir. Fakat hafıza düşünceleri hayal düşüncelerinden çok daha canlıdır.[67] Çünkü hafıza hiyerarşik olarak da izlenimlere daha yakındır. Hayal düşüncelerinde ise hafızaya nazaran daha fazla unutmuşluk, dolayısıyla ilk izlenimlerden kopukluk vardır.

Peki izlenimlerimizin kopyaları durumunda olan düşüncelerimizin arasında ortak bir ilişki var mıdır? Varsa nasıl? Bu bağlantının mahiyeti nedir?

Yukarıdaki sorular muvacehesinde Hume, düşünceler arasında bir bağlantı prensibinin bulunduğu kanaatindedir. En serbest ve en saçma konuşmalar silsilesinde dahi bir konudan diğerine geçişte kelimeler arasında bir bağlantının olduğu görülür. Bu bağlantı veya çağrışım prensipleri, *benzerlik (resemblance*), *mekan ve zamanda bitişiklik (contiguity)* ve *sebep* yahut *netice (cause* or *effect)* dir. Zihin bu prensiplerle çalışır. Örneğin, "*bir portre görünce aslını düşünürüz (benzerlik); bir evin odalarının birinden söz edilirse, öteki odalar üzerinde de bilgi edinme veya konuşma fırsatı doğar (bitişiklik); aklımıza bir yara gelirse akabinde acı hissini düşünürüz (sebep – etki).*"[68] Bu prensiplere ilaveten felsefi ilişkinin de yedi türü vardır: Benzerlik, özdeşlik, zaman ve uzay ilişkileri, nicelik ve sayıda orantı, nitelikte dereceler, aykırılık ve nedensellik. [69] Filozofumuza göre bu ilişkilerden ilk dördü, düşünceye bağımlı olarak; diğer üçü ise düşünceden bağımsız olarak bulunabilir. Yani nesnel şeyler olup izlenimlerin taalluk ettiği objelerdir.[70] Bu aynı zamanda Hume'un epistemolojisinin sınırlarını ve keyfiyetini de göstermektedir.

[65] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s. 175.
[66] Hume, Enquiry, s. 21.
[67] Hume, Treatise, s.56.
[68] Hume, Enquiry, s.23-24.
[69] Hume, Treatise, s.117.
[70] A.g.e., s.121.

Zihinsel işlevlerin bilgi kaynağı olmasının yanı sıra, aklın (reason) da ilgili olduğu bilgi nesneleri vardır.

Hume'a göre insan aklına veya soruşturmasına konu olabilecek objeler tabiatıyla ikiye ayrılır: Fikir bağlantıları (relations of idea) ve olgusal konular (matters of fact) dır. İlk kategoriye giren bilgi türleri, aritmetik, geometri, cebirsel önermeler, kısacası sezgisel yahut kanıtsal olan bütün kesin doğrulamalardır. "Örneğin üç kere beş otuzun yarısı eder" şeklindeki bir önerme bu neviden olan bir önermedir. Bu tür önermeler düşüncenin salt işleyişiyle, kainat içindeki objeleri hesaba katmaksızın keşfedilebilir. Hakeza, tabiatta hiçbir zaman bir daire veya üçgen mevcut olmamış olsaydı bile Euklides (M.Ö.III.yy) tarafından ispatlanmış önermeler her zaman için kesinlik ve apaçıklıklarını korurlar. Fakat aklın inceleme (understanding) alanı içerisine giren ikinci türden konular, yani olguya ait şeylerde ise durum farklıdır. Bunlara yönelik bilgimiz aynı kesinlik ve apaçıklığı göstermezler. Apaçık görünseler bile tabiatları farklıdır. Olgusal şeylere ilişkin bilgimizin zıddı her hangi bir çelişme içermez. Şöyle ki, " Güneş yarın doğmayacaktır." önermesi, "doğacaktır" önermesinden daha az anlaşılabilir değildir ve böyle bir iddia her hangi bir çelişme de içermez. [71]

Hume'un burada değer atfettiği bilgiler önermeler cihetindendir. Yani ona göre matematiksel önermeler ancak a priori olup kesinlik sıfatı taşıyabilirler; olgusal önermeler değil. Dolayısıyla bu vargı akıl itibariyledir; zihinsel değil. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi, Hume'un düşüncesine göre bilgimizin kaynağı izlenimlerdir. Bunların dayanağı ise olgusal varlıklar, dolayısıyla deneydir. Bilgi felsefesi açısından yapılan bu iki farklı vurgu, Hume'un "Akla güvenilmez, akıl yanılır." düşüncesiyle bir çelişki olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü "yanılan akıl", ona göre olgusal alan konusunda kendisinde bir yetki gören akıldır. Bundan çıkarılacak sonuç, akıl ile zihnin farklı alanlarda işlev sahibi olduklarıdır. Olsa olsa Hume'un katı bir empirist olmadığı veya empirizimden taviz verdiği söylenebilir.

Peki, olgusal konularda, düşünceye ait bilgilerimiz gibi bir kesinlik olmadığına göre, olgulardaki bu kesin bilgiyi veya bize böyle bir kanıyı veren nedir? Nasıl oluyor da biz varlıklar hakkında kesin bilgiye sahip olduğumuzu düşünebiliyoruz? şeklindeki sorulara cevap bulma arzusu Hume'un dikkatini olgusal şeylere yöneltmekte ve bu da sebeple netice arasındaki bağı incelemeye yani nedensellik konusunu işlemeye ve araştırmaya sevk etmektedir. Çünkü ona göre olguya ait şeyle ilgili bütün usavurmalar sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu görünürler.[72] Her ne kadar "nedensellik bir prensip değil, teorik, hipotetik ve empirik açıklamalarda kullandığımız bir yapıdır."[73] dense de, Hume'un yaklaşımı ilkesel düzeydedir veya "nedenselliği ilke olarak kabul edenlere karşı yaptığı bir analiz" olarak değerlendirilebilir. Şimdi bu analizi incelemeye çalışalım.

[71] Hume, Enquiry, s.25.
[72] Hume, Enquiry, s. 26.
[73] Şakir Kocabaş, "Gazali ve İbn Rüşd'ün ' Nedensellik' Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine" , İslam ve Bilim, Seha Neşr., İst. 1993, s. 285

C- Hume'da Nedensellik Problemi

Hume'a göre tüm bilgilerimizin ya analitik (matematiksel) ya da olgusal içerikli önermelerden oluştuğunu daha önce ifade ettik. Matematik ve mantık analitiktir; sentetik bilgilerimizin tümü ise deneyimseldir. "Hume, deneyimsel derken yalnız kavramlarımızın kaynağının duyu verileri olduğunu söylemekle kalmıyor, aynı zamanda analitik olmayan tüm bilgilerimizin geçerlik ölçütünün de gözlemsel olgular olduğunu belirtmek istiyor. Öyleyse Hume'a göre aklın bilgimize kattığı şeyin içeriği yoktur."[74] "İçeriği yoktur" derken, " aklın (reason) tekabül ettiği olgusal varlık yoktur" şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa, akıl bilgi edinmede hiçbir işe yaramıyor anlamında söylenmiş bir söz değil. İşte bu yaklaşım Hume felsefesinin ana fikridir. Olguya ait şeylerde bize bilgi veren duyu ve deneydir. Aklın ve düşüncenin bu alanda söz söylemeye hakkı yoktur. Çünkü akıl aldatır.

Hume'a göre neden sonuç ilişkisi iki türlü düşünülebilir. **Birincisi,** geçici ve rastlantısal olup, devamlı değildir. Burada "A B'nin nedenidir." dediğimiz zaman bu ilişki bir daha tekrarlanmayacak tek bir olay olarak görülmüştür. Bizi bir kimse şimdi yüksek sesle çağırmış olsa onun kim olduğunu anlamak için bakarız. Fakat çağırmak ile bakmak olayları arasında hiçbir devamlılık yoktur. **İkincisi,** devamlı ve zorunlu olan neden sonuç ilişkisidir. Bunu her ne zaman olsa "A olursa mutlaka ondan B sonucu çıkar." şeklinde ifade edebiliriz. Doğa olayları ile ilgili zorunluluktan ve determinizmden söz ettiğimiz zaman bizi ilgilendiren ikinci ilişkidir. Ard arda gelen olaylar arasında, daima birbiri arkasından gelenlerden birincisine neden; ikincisine sonuç diyoruz.[75] Aslında her durumda neden ve etkinin uzay ve zamanda bir birlerine değdiğini söylemek güçtür. Nitekim daha sonraları Hume, değme konusundan söz bile etmemiştir.[76] Peşi sıra olmak ile değmeyi karıştırmamak gerekir. Bunun yerine Hume, benzerlik kavramı koyacaktır.

İki nesne birbirine çok benzese de ayrı zamanlarda aynı yerlerde görünseler de sayısal olarak farklı olabilirler. Bir nesnenin diğerini ortaya çıkarmasını sağlayan güç hiçbir zaman onların düşüncelerinden elde edilemez. Bu nedenle "neden ve etki" nin kendilerine ilişkin bilgiyi biz soyut düşünce ve derin düşünmeden (reflexion) çıkaramayız. Çünkü hiçbir fenomen bize göründükleri biçimiyle nesnelerin niteliklerinden yola çıkılarak açıklanamaz. Ancak bellek ve deneyimimizin yardımıyla öngörülerde bulunabiliriz.[77] Yani olguya ait olan nesneler a priori olarak bilinemezler. O halde bize nesneler alemine ilişkin kesin vargılara ulaşmamızı sağlayan sır nedir? Bu soruya yanıtı Hume, "sebep ve etki" kavramlarında arar.

Ona göre olguya ait şeylerde bütün muhakemelerimiz sebep ve etki bağlantısı üzerine kurulmuş görünürler. Biz ancak bu bağlantı vasıtasıyla belleğimizin ve duyularımızın apaçıklığının ötesine geçebiliriz. *"Örneğin adamın birine tanık*

[74] Hans Reichanbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s.64.
[75] Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 95.
[76] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.185.
[77] Hume, Treatise, s. 117-118.

olmadığı bir olguya ait şeyin gerçekliğine neden inandığını sorun. Meselâ, bir kimseye arkadaşının Fransa'da yazlıkta olduğuna inanmasının sebebini sorduğunuzda, o size bir sebep gösterecektir. Bu sebep ya aldığı bir mektup, ya da daha önce vermiş olduğu bir sözü veya bir kararı olduğu şeklindeki bir başka olgudur. Yine boş bir adada bir saat veya başka bir alet bulacak olan bir kimse de, bundan bu adada eskiden bazı insanların yaşadığı sonucunu çıkarır.[78]

Bu türden olan bütün uslamlamalar (reasonings) incelendiğinde, daima şimdiki olgu ile varılan yargı arasında bir bağ olduğu var sayılır. İki olgu arasında bir bağ olmasaydı çıkarsama tamamen güvenilmez olurdu. Olaya yakından bakıldıkta, bu akıl yürütmelerin sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu olduğu görülür. Bu bağlantının kendisi, yakın veya uzak, doğrudan ilgili veya bitişiktir. Örneğin sıcaklıkla aydınlık, ateşin bir birine bitişik ve yakın olan neticeleridir.[79] Görüldüğü gibi Hume'a göre nedensellik, bir olayın tüm benzerlerinin bir başkasının tüm benzerlerince izlenmesidir. Onun sözünü ettiği olaylar, yani nitelik oluşumları fiziksel değil deneysel şeylerdir. [80] Hume, felsefî metodu gereği tartışmayı burada bırakmaz. O, nesnelerle ilgili bilgimizin sebeple etki bağlantısı üzerine kurulu olduğunu izah ettikten sonra, ulaştığımız sonucun kesinliğini ve temellerini tartışmaya açar. Peki nasıl oluyor da olguya ait şeylerde bu apaçıklığı sağlayan şeyin sebep ve netice olduğunu biliyoruz? Sebep ve neticenin bilgisine nasıl ulaşıyoruz.? Bizi bu sonuca götüren bilginin kaynağı nedir?

Hume bu sorulara kesin yanıt olarak, bunun a priori bir akıl yürütmeyle elde edilemeyeceğini bunun kaynağının deney (experience) olduğunu söyler. Yalnız Hume bunları söylemekle, sıradan insanın da nedensellik düşüncesini göz önünde tuttuğunu gösteriyor sadece filozofunkini değil.[81] Hiçbir obje, duyularımıza kendisini arz ettiği nitelikleriyle, kendisinin sebep ve sonucunu gösteremez. *"Adem ateşe bakmakla yakıcı olduğunu, suya bakmakla boğucu olduğunu keşfedemezdi."*[82] Tek tek bütün nesneler içlerinde kendilerine özgü bilgiyi barındırmadıkları gibi bize de kendilerine ilişkin her hangi bir bilgi iletmezler. Çünkü başta da ifade ettiğimiz gibi a priori olan sadece matematiksel ve geometrik bilgilerdir. Nesneler aleminde ise özne ile nesne arasındaki bilgi alışverişi ancak deneye dayanır. Bize herhangi bir obje verildiğinde, zihnin daha önceki her hangi bir gözleme baş vurmaksızın netice hakkında kesin doğruyu vermesi mümkün değildir. Zihnin tahmin edeceği netice de hayalden öteye geçemez. Çünkü netice tamamen sebepten farklıdır. Farklı iki olaydan başka bir olayı çıkarsamak mümkün değildir.[83]

[78] Hume, Enquiry, s. 26.
[79] A.g.e., s. 27
[80] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.191
[81] Frederick Copleston, Felsefe Tarihi Berkeley – Hume, c.V/b, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İst. 1998, s. 89.
[82] Bkz., Hume, Treatise, s.124-125, Hume, Enquiry, s. 27.
[83] Hume, Enquiry, s.29.

Hume, buradan mantıki olarak şu sonuca varıyor: Nasıl ki tecrübeye başvurmadığımız zaman her hangi bir nesne ile ilgili olarak zihnin yapacağı rastgele bir bilgi ise, benzer şekilde sebeple neticenin yan yanalığı ve "sebebin işleminden neticenin meydana geldiği" şeklindeki bu sözde bağı da hayalî kabul etmemiz gerekir. Çünkü sebep, neticeden tamamen bağımsız bir olaydır. Ayrıca aynı olayla ilgili aynı tutarlılık ve rasyonallikte daha bir çok sebep üretebiliriz ki bunlar arasında tercihimize şayan olacak bir artı değer göremeyebiliriz ve bunda da bir çelişki yoktur. *"Örneğin bilardo topunun ötekine doğru ilerlemesi durumunda ben ikinci topta meydana gelecek olan hareket dışında bir çok şey tahayyül edebilirim. İki topun hareketsiz kalabileceğini veya giden topun geri dönebileceğini, ikinci topun herhangi bir istikameti takiben ayrılabileceğini düşünebilirim. Bu düşüncelerin hepsi de aynı derece rasyonel ve düzenlidir. O halde benim bu sonuçlar arasında yapacağım tercihteki kriterimin makuliyet derecesi aynıdır."*[84] Hume'a göre deneyin yardımı olmaksızın bilemeyeceğimiz alana dair bilginin, tabiatın kanunları ve cisimlerin özellikleri olduğuna dikkat edilmelidir.[85]

Nedensel ilişkiler, öğeleri zaman boyutunda çeşitlenen yapısal niteliklerdir. Hume tikel bir nedensel ilişkinin rastlantısal ardışıklıktan farklı olmasına karşın tek tek olayların incelenmesiyle gözlemlenebilecek epistemolojik veriye ve bir niteliğe dayanmadığını vurgulamıştı. Bu şaşırtıcı da değil. Çünkü ilişki dediğimiz fenomenler, duyumlanabilir nitelikler değildir. Onları duyumlanabilir nitelikler olarak algılamak zaten yersizdir. Temel olabilecek tek kanıt, doğada gördüğümüz düzenliliklerde yani yapısal niteliklerin uzay ve zaman içinde dağılmış bulunan benzerlerinin gözleminde yatıyor.[86]

Hume, tabiat olaylarının en son sebebini keşfetme noktasında, fiziksel araştırmalar alanında en yetkin felsefenin ancak cahilliğimizin sınırlarını bir nebze daraltacağını söylemekle, gerçekte bunun imkansızlığını ifade eder. Aynı şekilde felsefenin manevi veya metafizik alanda da ancak cahilliğimizi sınırlarını genişletmekten başka bir şey yapmayacağını ifade eder ki, bu da filozofun bir noktadan sonra agnostizme kaydığını göstermektedir. Ona göre bu konuda geometri bile çaresiz kalır. Geometri ancak tabiat kanunlarına ilişkin yapılan uygulamalarda yerini alabilir. Ancak mevcut kanunların keşfi konusunda deney ve gözlem hariç, değil geometri, dünyanın bütün soyut usavurmaları bir araya gelse yine muktedir olamazlar. "Sebep ve netice"nin mahiyetine vakıf olma konusunda da durum bundan farklı değildir."[87]

Hume, yukarıda zikrettiğimiz sorunun cevabını tam olarak veremediğini itiraf ederken, başka sorularla diyalektik olarak meseleyi açımlamakta ve tahlile çalışmaktadır. Ona göre, olgusal şeylerle ilgili akıl yürütmelerin özü, bu akıl yürütmelerin sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu olmalarıdır. Bu akıl yürütmelerin temelinde de deney olduğunu yukarıda izah etmeye çalıştık. Hume problemi

[84] Hume, Enquiry, s. 29-30
[85] A.g.e., s.29
[86] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.187.
[87] Hume, Treatise, s.137., Hume, Enquiry, s.31.

burada bırakmıyor. Çünkü onun sistemi empirizmi de aşan, empirizmi yine empirik olarak test etmek isteyen transandantal empirizm niteliğindedir. Öyleyse, "deneye göre meydana getirdiğimiz bütün sonuçların temeli nedir?" sorusuna da yanıt bulmak gerekiyordu. Hume'un bu soruya verdiği cevap da problemin ana fikrini ve sınırlarını verir mahiyettedir: "*Sebeple netice işlemlerini deneyle bildiğimiz zaman bile bu deneye göre meydana getirdiğimiz sonuçlar ne usavurma (reasoning,) ne de zihnin (undrstanding) herhangi bir süreci (process) üzerinde kurulmuş değildirler.*[88]

Hume, burada problemin ne olduğunu değil, ne olmadığını açıklıyor. Zaten Hume'un nihai görüşü de bu mahiyettedir. Çünkü ona göre tabiat bize sırlarını tam olarak açımlamadığı gibi, ancak bize zahiri niteliklerinden bir kaçını tanımamıza imkan vermiştir. Örneğin, duyularımız bize ekmeğin rengini, ağırlığını ve kıvamını bildirebilirler. Ancak ne duyularımız ne de akıl ve kavrayışımız, ekmeği insan vücudu için bir gıda ve bir destek yapan nitelikleri bildirebilir. Yine görme ve dokunma da bize cisimlerin fiilen hareketi üzerinde bir fikir verir. Fakat biz hareket halindeki bir cismi sürükleyip ona peş peşe yer değiştirtmeye kabiliyetli bu harikulade güç, bir cismin başka bir cisme iletmekle kaybettiği kuvvet hakkında bir fikir edinebilmekten uzağız. Buna rağmen biz aynı nitelikteki varlıkları görmekle bunların aynı gizli kuvvetlere tabi olduğunu farz ederiz. Örneğin bir ekmeğe *benzeyen* başka bir cisim gördüğümüz zaman *benzer* cisim hakkında da aynı etkileri umarız. Duyumlanabilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bilinen bir bağ olmadığı ve bunun neticesinde zihni bunların sürekli ve düzenli birleşikleri hakkında aynı sonuca götüren şeyin bu cisimlerin tabiatlarında bulunan ve bilinen bir şey olmadığı kesindir. Geçmiş deneye gelince, bunun da yalnız ve ancak bu deneye konu olmuş olan belirli objeler hakkında belirli bir zamanda bunlar üzerinde doğrudan doğruya ve kesin olarak haber verdiği kabul edilir. Bu deneyin gelecek zamanlara ve görünüşte benzer olan başka objelere teşmil edilmesi niçin doğru olsun?[89] Hume'a göre deneyden çıkarsanan hükümler, geleceğin geçmişe benzeyeceğini ve benzer kuvvetlerin benzer hissedilir niteliklerle beraber bulunacağını içerirler.[90] Fakat tabiatın gidişatı ile ilgili olarak zihnimizde herhangi bir şüphe varsa – geleceğin geçmişle benzer olmayabileceği konusunda- deney boş olur ve herhangi bir çıkarsamada bulunulmasına imkan vermez. Şu halde deneyden çıkarılan bu kanıtların geçmişle gelecek arasındaki ilişkiyi göstermesi imkansızdır. Aynı şekilde, cisimlerin tabiatını geçmiş deneyimlerimizle öğrendiğimiz şeklindeki bir sav da boştur. Çünkü zamanla cisimlerin gizli tabiatının değişmesi ve görünür nitelikleriyle aralarındaki bağın farklılaşmasının mümkün olmadığını kim iddia edebilir ki? [91] Yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, "ona göre akıl ve usavurma insan hayatının her devresinde fazlasıyla hataya yatkın görünür."[92]

[88] Hume, Enquiry, s.32.
[89] Hume, Enquiry, s.33.
[90] Bkz., Hume, Treatise, 192-193.
[91] A.g.e., s.38.
[92] A.g.e., s.55.

Hume, bu görüşleriyle agnostik ve septik bir tutum sergilemekte ve en sonunda vardığı noktayı ifade etmiş bulunmaktadır. Ayrıca Hume, mezkur görüşleriyle bilimin kullanageldiği tümevarım metodunun da geçersizliğini ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle evren, Tanrı vb. metafizik konularda da bu türden akıl yürütmelerin yersiz olacağını savunur. Ona göre sonul nedenlerin düzeni, ayarlanmış ya da uyarlanmış görünmeleri kendi içlerinde tanrısal tasarının bir kanıtı değildir. Ona göre evrenden veya maddeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşmak mümkün değildir. Bunun gibi benzer örneklerden hareketle de gelecekte benzer olaylar olabileceğini tasarlamak kendi ifadesiyle "en büyük densizliktir." Yine ona göre bizim deney dünyasında gözlemlediğimiz sınırlı örnekler yani parçalardır. Fakat bütüne ilişkin bir sonuca parçalardan gitmek mümkün değildir. "Bir kılın büyümesini gözlemlemekten, insanın türeyişine ilişkin herhangi bir şey öğrenebilir miyiz? Bir yaprağın dalında nasıl bittiği iyice bilinse de bize bir ağacın yetişmesiyle ilgili olarak her hangi bir şey öğretebilir mi?"[93] Ona göre indüktif metot yine bir indüksiyonla geçerli kılınıyor. Şimdiye kadar böyleydi, bundan sonra da böyle olacak. Bu bir kısır döngüdür. İndüktif çıkarım geçerlenemez. Dolayısıyla ya analitik önermelerden ve deneyime dayanan önermelerden başka bilgi tanımaz- bu taktirde indüksiyonu kullanmaz-, ya da indüktif çıkarımı benimser analitik ve deneyime dayanmayan bir yol seçer ki bu da empirizmi bıraktığı anlamına gelir.[94] Hume'un tercihi her zaman deneyden yana olmuştur. Bu tutarlılığını sisteminin sonuna dek sürdürür. Deneyin yetersiz kaldığı durumlarda ise bir çıkış yolu olan agnostizme sığınır. Hume bu görüşüyle ileride bilim felsefesi üzerinde derin izler bırakacaktır.

Hume'a göre belli bir zamanda yapılmış bir deneyin ve ortaya konmuş bir neticenin her zaman aynı şekilde aynı sonucu vermesi gerekliliği hususunda bir zorunluluk da yoktur. "Zihnin böyle bir çıkarsamada bulunması bir usavurma ve kanıtlama ile yapılıyorsa bunu göstermek bu iddiada bulunana düşer." diyen Hume, böylelikle bu akıl yürütmenin a priori olamayacağını ifade etmektedir.[95] O kesinlikle tecrübeyi küçümsemez. Hatta ona göre deneyin hayatımızı kolaylaştırmadaki biricikliği ve otoritesi tartışılmaz. "Benzer görünen sebeplerden benzer neticeler bekleriz." İşte bu hüküm tecrübeden çıkarılmıştır. Şayet bu sonuç akıl ve mantıktan meydana gelseydi alabildiğine uzun bir deney zincirinden geçmiş gibi mükemmel olurdu. Fakat ona göre durum bambaşkadır. Örneğin benzer yumurtalardan benzer tat beklemeyiz. Peki, yüz benzer örnekten çıkardığımız sonucu bu tek örnekten çıkardığımız sonuçtan farklı kılan şey nedir? İşte asıl cevaplandırılması gereken bu sorudur.[96] Hume cisimdeki veya varlıktaki hissedilir niteliklerinden gizli kuvvetlerin varlığını çıkarsamanın mümkün olmadığını yani duyunun bu konudaki eksikliğini ifade ettikten sonra deneye sarılır. Mesela bir insan, " *bütün geçmiş örneklerde bu gibi gizli kuvvetlerle beraber bu gibi hissedilir nitelikler*

[93] Charles W. Hendel, Hume Selections, s. 305- 308.
[94] Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s. 65- 66.
[95] Bkz., Hume, Treatise, s.140, Hume, Enquiry, s.34.
[96] Hume, Enquiry, s. 36.

gördüm" dediği zamanla, *" benzer hissedilir nitelikler daima benzer gizli kuvvetlerle beraber bulunacaktır"* dediği zaman aynı şeyleri tekrarlamakla ve totoloji yapmakla suçlanamaz. Çünkü bu önermeler hiçbir zaman birbirinin aynı değildir. Bu önermelerden biri diğerinden çıkarsanmış olsa bile bu çıkarsama sezgisel olmadığı gibi kanıtlayıcı (demonstrative) da değildir. [97]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hume'un asıl yapmak istediği, bizi böyle bir sonuca götüren şeyin usavurma olmadığını göstermektir. Ona göre üstün bir muhakeme ve akıl yetisiyle dünyaya gönderilmiş bir insan, birbirini zincirleme takip eden olaylar serisinden sebep ve sonuca ilişkin bir bağlantı fikri geliştiremez. Velev ki biraz daha fazla yaşasa bile benzer bir olaydan benzer bir etki bekleyecektir, kendisini böyle bir sonucu çıkarmaya şartlanmış hissedecektir ki bu kanıya varması da herhangi bir usavurma işlemiyle ilgili değildir. *"İşte onu bu sonuca ulaştıran* ***adet veya alışkanlık****tır* ***(custom or habit)****."*[98] diyerek Hume, son sözünü söylemektedir. Çünkü ona göre tek bir örnekten çıkaramadığımız hükmü bin örnekten yola çıkarak ortaya koyuyoruz ki, bunun başkaca bir izahı olamaz. Çünkü aklın tek bir yuvarlağa bakarak çıkaracağı sonuç, yer yüzündeki bütün yuvarlaklara bakarak çıkaracağı sonuçtan farksız olacaktır. Dolayısıyla mevzu bahis mesele, aklın ve muhakemenin konusu olamaz.[99] Çünkü iki meselenin tabiatı farklıdır ki bunu yukarıda izah etmiştik. Eğer alışkanlık olmasaydı hafıza ve duyular için doğrudan doğruya hazır olanın ötesindeki bütün olgulardan habersiz olacaktık. Aracı amaca uydurmanın veya tabii güç ve yetilerimizi herhangi bir neticenin meydana gelmesinde kullanmayı hiçbir zaman bilemezdik.[100]

Bununla beraber Hume, duyu ve belleğe de bu konuda yer verir. Ona göre duyularda ve bellekte mutlak surette herhangi bir olgu olmuş olmalı ki bundan hareket edip bu neticeleri çıkaralım. Mesela boş bir memlekette koca koca binaların kalıntılarını bulan birisi burada daha önceleri bu memleketin sakinleri tarafından buraların uygarlığa kavuşturulduğu hükmünü çıkarır. Bu hükme varmak için de böyle bir manzara ile karşılaşmak lazımdır. Değilse yargılarımız varsayımsal olurdu. Benzer şekilde bir nehirle karşılaşan biri, suyun boğuculuğuna ilişkin herhangi bir uslamlamada bulunmaksızın tamamen alışkanlık neticesi muhtemel sonuçlara varabilir.[101]

Bütün bu anlatılanlardan sonra Hume, bütün meselenin özünü basit bir şekilde çözdüğünü söyleyerek şu sonuca varır: "Olguya ait bir şeye (matter of fact) veya gerçek varlığa (real existence) olan her inanç sadece bellek ve duyular için mevcut herhangi bir objeden ve aynı zamanda bu obje ile diğer herhangi bir obje arasındaki alışılmış bir bağlantıdan çıkarılır."[102] Hume, nedensellikten bahsederken nesnel düzenlilikler ve cisimlerden bahsetmeyerek deneysel bir tanımın

[97] Hume, Enquiry , s.37.
[98] Bkz., Hume, a.g.e., s.42-43., Hume, Treatise, 153.
[99] Hume, Enquiry , s.43.
[100] Hume, Enquiry, s.45.
[101] Hume, Treatise, 153-154., Hume, Enquiry, s.45.
[102] Hume, Enquiry, s.46

dünya üzerindeki düzenliliklere ilişkin bir içerimi olduğunu öne sürmemeye çalışıyor. Hume nedensellik kavramımızın dış dünyadaki düzenlilik ve birliktelikten doğduğunu ifade ediyor. Bu ikisi arasında mantıksal bir bağ olduğunu öne sürüyor. Fakat Hume'un kuramının, ayrıca nesnel anlamdaki nedensel ilişkilerle, böyle çiftlerin benzerlerinin uzaya ve zamana yayılmaları arasında mantıksal bir ilişkinin varlığını da öne sürdüğü yanlıştır. Bu durumda nesnel alandaki nedenselliğin değişmez birlikteliklerden bağımsız olarak da var olabileceği şeklindeki bir eleştiri de yersiz olur.[103]

Hume, meseleye bir de pragmatik açıdan bakmaktadır. Ona göre tabiattaki gidişatla, yaşantımızı kolaylaştıran fikirlerimizin peşi sıra gitmesi arasında bir paralellik vardır. Böyle bir uyum olmasaydı insan cinsinin hayatını idame ettirmesi mümkün değildi. Bu işlevi yerine getiren prensip ise alışkanlıktır. Peki, alışkanlığı sevk ve idare eden yeti nedir? Filozofumuz bu meyanda şöyle demektedir. "*Eğer bir objenin var oluşu, ekseriya ilgili bulunan diğer objelere ait fikri derhal getirmemiş olsaydı, bütün bilgilerimizin belleğimizle duyularımızın dar alanından ibaret kalması gerekirdi. Akıl ve usavurma hataya daha fazla meyyal olduğu için aynı sebeplerden aynı neticeleri veya aynı neticelerden aynı sebeplerin etkili olduğu şeklindeki bir çıkarsamada da hatalı davranması kaçınılmazdır. Fakat zihin böyle bir çıkarsamada bulunur. Bu çıkarım, insan türü için arta kalma gibi bir işlevi de yerine getirmektedir. Bundan böyle zihnin böyle bir eylemini, işlevlerinde yanılmaz olabilen, düşüncenin ilk belirişinde kendini gösterebilen, idrakin (understanding) çalışılmış bütün dedüksiyonlarından bağımsız olabilen bir* ***içgüdü*** *veya* ***mekanik*** *bir eğilimle yapması gerekir. Çünkü doğaya uygun olan da budur. Tabiat nasıl ki el ve ayaklarımızın kullanımıyla ilgili bilgilerini vermeksizin öğretmişse, içimizde de öyle bir içgüdü yerleştirmiştir ki bu, tabiatın kurmuş olduğu akışa karşılık gelen bir akışı idare eder.*[104] Ne var ki, paradoksal olarak bu içgüdü de kaynağını alışkanlıktan alır.[105]

Yukarıda da değindiğimiz gibi benzer sebeplerden benzer neticeleri çıkarmamızı sağlayan ilke alışkanlıktır. Fakat "alışkanlık"ı yöneten güç ise filozofumuza göre **içgüdü**dür. Yalnız burada kullanılan içgüdü ile daha önce değindiğimiz üzere nedenselliğin kaynağı olamayan içgüdü, farklı anlamda kullanılmaktadır. Önceki kullanımıyla içgüdünün epistemolojik olarak yaptığımız çıkarımlardaki işlevsizliğine vurgu yapılıyordu.Yani biz nedenselliği kavramaya çalışırken ne akıl yürütmeler ne de içgüdüsel olarak izah etmek mümkün değildir. Biz deneyden hareketle nedensellik fikrine ulaşıyorduk ki bunun da sebebi alışkanlıktı. Fakat bu son kullanımıyla içgüdü, insan cinsinin doğal yaşamını sürdürmesine sebep olan, pragmatik bir ilke, bir sevki tabîdir; epistemolojik bir kaynak değil. Fakat ikinci kullanımıyla içgüdünün, "zihnin özel bir yapısına bağlı ve özel eylemleri gerçekleştiren ve böylelikle bizi ikna eden bir kuvvet olduğu" şeklindeki düşünceler de

103 Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.192.
104 Hume, Enquiry, s.55.
105 Bkz., Hume, Treatise, s.227-29.

vardır.[106] David Hume'un dile getirdiği gibi nedenselliği kapsamlı genelleme biçiminde yorumlamak bilim adamlarınca çoğunlukla benimsenmiş bir yorumdur. Hume için doğa yasası şaşmaz bir yinelemenin dile getirilmesidir. Bu çözümleme yalnızca nedenselliğin anlamını açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda nedenselliği modern bilim için kaçınılmaz hale getiren bir genişliğe ve düzlüğe de çıkarmaktadır.[107]

Hume'a göre evrende tesadüf (chance) olmayıp kuvvetli olasılıklar vardır. Geçmişte gördüğümüz olaylardan hareketle gelecek hakkında da hüküm verdiğimiz zaman geçmişteki olayın sıklığı nispetinde gelecek hakkındaki düşüncemiz, zihnin daha sık gördüğü olay lehinde ağırlık kazanmasıyla hayal gücü içinde inanç dediğimiz duyguyu oluştururlar. Böylelikle inancın bu objesine, daha seyrek kendisini temsil ettirmeyen ve tecrübe edilmeyen olay aleyhine inanç yargıda bulunur. Zihnin bu işlemleri bildiğimiz felsefe sistemlerinden herhangi biriyle açıklanamaz.[108] Hume'un nedenselliğin kaynağına ilişkin yaptığı tek olumlu analiz, belki bu satırların aralarını okumakla çıkarılabilir. Çünkü Hume, şimdiye kadar nedenselliğin ne olmadığı noktasından hareketle epistemolojik analizler yaptı. Tanıtlamalarda bulunmadı. Burada ise şöyle bir yargı çıkarmak mümkündür: "Nedensellik bir inançtan öteye geçmez." İnançların ise doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanamaz. Bu görüş Hume'un deneyden öte bilgi kabul etmeyen yaklaşımıyla da örtüşmektedir.

Ona göre doğruluk, bilginin objesine uygunluğu, ancak tasarımların kendi aralarındaki uygunlukta aranabilir. Tasarımlarla dış nesneler arasında değil. Onun için dış dünyanın var olduğuna ancak inanabiliriz. Onun varlığını akılla kanıtlayamayız. Hume, 17. yüzyıl rasyonalizminin iki kavramı nedensellik ve töz kavramlarını bu anlayışla ele alır. Duyumlarımızı bir çok kez hep aynı biçimde birbirlerine bağlamamızdan, buna da alışmamızdan tözün olduğuna inanıyoruz. Nedensellik de böyledir. O da alışkanlıktan ve inanıştan doğma bir kavram. İki olayın sayısız kez bir biri ardında geldiğini görünce bu bağlantıya alışıyor ve bunun zorunlu bir bağlılık olduğuna inanıyoruz. Alışma ile inanma da öznel şeylerdir. Bunların nesne ile bir ilgileri olamaz. Dolayısıyla töz de nedensellikte- nesnel anlamda – ayrıca yokturlar. Onun bu anlayışı olaylar alanında kalmak isteyen bir olguculuk, kesin bilgiye varabileceğine inanmayan "olasılık" ile yetinen bir kuşkuculuktur. Bu söz 18. yy. İngiliz deneyciliğinin son sözü olmuştur.[109] Hume öğretisinin açıklanamaz bıraktığı konu, nedensellik kavramımızı temellendiren deney olgusunun ardındaki nedensellik ontolojisidir.[110]

[106] H. Richter, "On Mr. Hume's Account of the Origin of Idea of Necessary Connection", Monthly Magazine 1797, Vol. IV, s. 535 , http://www.utm.edu/~jfieser/, tar. 11. 09. 2002.
[107] Hans Reichenbach,, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s.111.
[108] Hume, Enquiry, s.58-59.
[109] Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, s. 65-66.
[110] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.204.

Hume' a göre **"bitişiklik ve benzerlik"** nedensellik ilişkisini açıklama konusunda yetersiz kalır. Bu ikisinden de önemli olan üçüncü bir özellik vardır: Neden ile etki arasında yer aldığı düşünülen bir "**zorunlu bağlantı**" dır.[111]

Hume, bütün sistemini bilgi felsefesi üzerine oturtmaya çalışır. Daha doğrusu bütün felsefî görüşlerini epistemik boyutta değerlendirir. Ona göre metafiziğin en temel ve zor anlaşılan problemlerinden biri de **zorunlu bağlantı** *(necessary connexion)* fikridir. Hume'a göre bu fikir, nesnelerde var olan ve bize kendisini göstermeyen kuvvettir. Bu fikri izah edebilmek ve anlamak için de bu fikrin izlenimine baş vurmamız gerekir. Çünkü onun sisteminde izlenimi olmayan bütün olgular ya hayalidir ya da bilinemezler. Onu agnostizme ve skeptizme götüren de bu kalkış noktasıdır. Teslim edilir ki varlık kategorisine giren her varlığı duyumsamak veya tecrübeyle bilmek imkan dahilinde değildir.

Hume'a göre biz, etrafımıza baktığımız zaman, herhangi bir durumda bize sebebi sonuca bağlayan ve birinin ötekinin şaşmaz sonucu yapan bir nitelik veya gizli güç duyumsayamayız. Gördüğümüz sadece birinin diğerinin peşi sıra gittiğidir. Bir objenin ilk ve bağımsız görünüşünde sonucunu tahmin etme imkanımız yoktur. Zihin objelerin birbirinin ardından gelmesiyle ilgili hiçbir duyum veya iç izlenim edinemez.[112] Bu hususa yukarıda temas etmiştik.

Madem ki, dış objeler duyulara göründükleri hallerde bize zorunlu bağlantı fikrini vermiyorlar. O halde bu fikir, zihnin işlevleri üzerinde üretilen herhangi bir düşünceden mi çıkmıştır veya herhangi bir iç izlenim (internal impresion) in kopyası mıdır?

Sebep–sonuç bağlantısı ile ilgili olarak Hume, bu konuda Tanrı'yı etken olarak kabul eden felsefelere karşı bu konudaki bilgisizliğimizi savunan tarafı tutar. Aslında metodolojisine uygun olarak tutarlılığını gösterecek olan da bu yaklaşımdır. Ona göre Tanrı an be an müdahalede bulunmak yerine, dünya sistemini tam donanımlı bir şekilde, kendi maksatlarına hizmet edebilecek nitelikte yaratsa kendisinin üstün bilgeliğine daha muvafık hareket etmiş olur.[113] Fakat Hume böyle dese de, karşı tarafın bakış noktasına göre daha makul olanı ifade etmek için böyle bir ifade de bulunmaktadır. Yoksa kendisi böyle bir tespite deneyin sınırlarını aştığı için zaten karşı olmak durumundadır. Hiç olmazsa şüphe ile bakmamız gerektiğini kendisi ifade etmektedir.[114] Çünkü bütün bildiğimiz bu konularda cahil olduğumuzdur.[115]

Sebeple netice arasında, tenle zihin arasında olduğu gibi görünen ve idrak edilen hiçbir bağ yoktur. Netice itibariyle bütün tabiatta idrake elverişli olan tek bir bağlantı bile yoktur. Bunlar yan yana (conjoined) görünüyorlar, fakat hiçbir zaman bağlantı (connected) halinde görünmüyorlar. Netice itibariyle iç yahut dış

[111] A.g.e., s.178.
[112] Bkz., Hume, Treatise, 208., Hume, Enquiry, s.63.
[113] Hume, Enquiry , s.70-71.
[114] A.g.e., s.72.
[115] A.g.e., s.73.

duyuma zahir olmayan bir konuda bizim fikir sahibi olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu kavramlar ister felsefi, ister gündelik dilde olsun hiçbir anlamı muhtevi değildirler. Çünkü arada varsayılan zorunlu bağın izlenimini edinme imkanımız yoktur.[116]

Peki bu bağlantı fikri bize nereden geliyor? Hume'un felsefesinin can alıcı noktası ve devrim saydığı keşfi bu soruya verdiği cevaptır. Hume'a göre bu bağlantı bir ussal zorunluluk olamaz. Nedensellikte bulunan bağlantı, örneğin üçgen olmak ile üç açılı olmak arasındaki kadar güçlü bir zorunluluk değildir. Nedenin varlığını etkisi var olmadan etkinin varlığını da nedeni var olmadan düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyoruz. Oysa üç açısı olmayan bir üçgeni tutarlı olarak düşünmemizde hiçbir şekilde imkan yoktur. Çünkü nedensel ilişki içindeki olay çiftlerini izlediğimizde bunlar arasında yer alan herhangi bir gücün izlenimine hiçbir durumda tanık olmuyoruz.[117]

Ona göre tabîî bir obje veya olayla karşılaştığımız zaman evvela deneye baş vururuz. Fakat yapılan deney her ne kadar kesin olursa olsun, özel kaldığı sürece tabiatın akışı hakkında bir fikir beyan etmemiz mümkün değildir. Ancak olayın özel ve belirli bir çeşidi bütün hallerde daima bir başkasıyla bulunursa o zaman biz, birinin görünmesinden diğerini haber verir ve birine sebep, diğerine netice deriz. Sanki aralarında şaşmaz bir kuvvet ve bağlantı varmış gibi düşünürüz. Bu olaylar arasında devamlı bir beraberlikten bağlantı fikrini çıkarsamamız kesinleşmiş göründüğüne göre, bu fikir, bu hallerin ayrı ayrı ele alınıp mümkün olan bütün bakımlara ve durumlara göre incelenmiş olmaları kaydıyla da hiçbiri tarafından verilmiş olamaz. Lakin bir çok örnekte de tek bir örnekten farklı bir şey yoktur. Sadece zihin alışkanlık dolayısıyla bir olayın görünüşünden onun her zamanki sonucunu bekler ve aynısının olacağına inanır. Tek bir olayla bir çok olayın peş peşeliği arasındaki fark, zihnimizin alışkanlık kesbetmesidir. Örneğin bilardo topuna hareketin vurmakla geçtiğini gören bir kimse her hangi bir sonuç çıkaramaz. Ancak birkaç defa aynı olayı gördüğü zaman hareketin sebebinin itim olduğu düşüncesine varır. İşte bağlantı fikrinin izlenimi budur.[118] Böylece gözlemlenen değişmez birlikteliğin bir güçlü bağlılık ötesinde gerçek bir bağ, gözleme açık bir zincirlenim gibi varlığı ya da temeli bulunmuyor.[119] Dolayısıyla neden sonucu üretir şeklindeki bir yargı aslında hiçbir şey söylememektedir.[120]

"Hume, nedensel düzenliliklerin bulunduğu durumlarda, böyle bir şeyin gözleminin nedensellik kavramımızı nasıl temellendirdiğinin hesabını veriyor. "Onun bu anlattıkları nedenselliğin gözleminin ardındaki ontik yapıyı belirlemeyi amaçlayan şeyler değildir."[121] Fakat asıl hedef bu değilse de, Hume neden ile etki arasında bir ontik yapının epistemolojik olarak imkanı/imkansızlığından hareket

[116] Bkz., Hume, Enquiry, s.74., Hume, Treatise, 219.
[117] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.178.
[118] Hume, Enquiry, s.74-75.
[119] Arda Denkel, a.g.e. , s.180.
[120] Hume, Treatise, s.124.
[121] Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.195.

etmek suretiyle bütün teorisini inşa etme çabasındadır. Dolayısıyla bu bağlamda vardığı netice, son kertede nedensel ilişkilerdeki ontik bir bağın varlığı veya yokluğu ispatlanamaz ve bilinemez. Kendisinin zihinsel devrim dediği de geleneksel teorilerin temellerini sarsacağına inandığı bu düşüncesidir.

Bağlantı fikrinin oluşmasıyla zihinde hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir. Yani bir kimsenin bu olayların hayal gücünde bağlı olduklarını hissetmesinden ve olaylardan birinin görünmesinden ötekinin olacağını söyleyebilmesinden öte hiçbir değişiklilik meydana gelmemiştir. Dolayısıyla objelerden birinin diğeriyle bağlantı halinde olduğunu söylediğimiz zaman kastettiğimiz anlam, sadece bu objelerin düşüncemizde bir bağlantı meydana getirmiş olmaları ve birinin varlığının diğerinin varlığına delil teşkil etmesidir.[122] Dolayısıyla böyle bir bağlantının nesnel bir kökeni yoktur. Bütün bunlar gösteriyor ki Hume, nedensellik ilişkisini insanın psikolojik ruhi durumuna indirgeyerek izah ediyor. Bunun kabaca ifadesi, salt bağlantı fikrinin epistemolojik olarak illüzyonla aynı tabanda durduğudur.

D-Hume'un Nedensellik Kuramının Değerlendirilmesi

Nedensellik problemi felsefe tarihinde ilk olarak Hume tarafından tartışılmış değildir. İslam dünyasında 12. yüzyılda Gazali bu meseleyi ele almış, neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olmadığını, her nedenin her zaman aynı sonucu doğurmadığını ve doğurmayabileceğini, asıl etkenin Allah olduğunu ifade ederek, Allah'ın mutlak irade ve evrendeki idaresini vurgulama doğrultusunda bir takım analizler yapmıştı. Yine 14. yüzyılda Autrecourtlu Nicholas "bir şeyin varoluşundan başka bir şeyin varoluşunu çıkarsayamayız" diyerek, neden ile sonucun tamamen farklı iki olgu olduğu noktasında Hume'la aynı noktaya vurgu yapmıştır.[123] Ne var ki, bunun böyle olması Hume'un orjinalitesini ve özgünlüğünü ortadan kaldırmaz. Çünkü diğerleri Hume gibi bunu felsefi bir anlayış haline getirip, sistemli olarak inceleyerek kendisinden sonraki felsefelere etkide bulunmuş değillerdir.

Nedenselliğin dolaysız olarak etkide ve katkıda bulunduğu alan bilimdir. Çünkü teorik bilgilerimizin kullanılmasında ilk önce kullanılan açıklama yapısı, nedensel yapıdır. Zaten 19. yüzyıla kadar lisanın teorik, hipotetik ve empirik grameri içinde kullanılan tek açıklama yapısı nedensellik yapısı idi. Endülüs'te geliştirilen ve uygulanan deneysel metot, nedensel yapı ile birlikte analitik geometrinin sağladığı koordinat sistemi (Kartezyen koordinat sistemi) içinde uygulandığında astronomik, fiziksel, ve buna bağlı olarak kimyasal ve diğer teorik bilimsel araştırmalar, matematiksel bir açıklık kazandı.[124] Hume'un nedensellik anlayışına getirdiği eleştiriler aynı zamanda bilimin üstünde inşa edildiği temele de yapılan eleştirilerdir. Çünkü nedensellik ilkesi üzerine inşa edilen bilimsel anlayış (Newton fiziğinde olduğu gibi ki bu bilimsel anlayış 19.yüzyıla kadar etkisini sür-

[122] Hume, Enquiry, s.76.
[123] Frederick Copleston, Felsefe Tarihi Berkeley – Hume, s. 94.
[124] Şakir Kocabaş, " Gazali ve İbn Rüşd'ün ' Nedensellik' Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine" İslam ve Bilim, Seha Neşr., s.286-288.

dürmüştür.) Hume'un felsefi yaklaşımı dolayısıyla septik bir hüviyet kazanarak mutlak olarak yegane geçerliliğine gölge düşmüştür. Nitekim daha sonra Rölativite ve Kuantum teorilerinin ortaya çıkmasıyla Hume'un yaklaşımının epistemik değeri anlaşılmıştır. Çünkü Hume, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin kesinliğinin ispatlanamayacağını ifade ediyordu. Aynı zamanda hâle ve geçmişe dair deneysel vargılarımızın geleceğe teşmil edilemeyeceğini veya edilmesinin bir kesinliği olmadığını ifade ederek bilimsel yöntem olan indüksiyon metoduna getirdiği eleştiriler de bilimin mutlak otoritesine yönelik bir darbe sayılabilir. Her ne kadar H. Reichenbach bu yaklaşımından dolayı Hume'un empirizmi bıraktığı sonucunu çıkarıyorsa da gerçekte Hume'un yaptığı, empirizmin vargılarını empirik olarak denetlemek olup empirizmi nihai noktasına taşımak olarak da algılanabilir. "Tümevarımın, modern bilimin meşrulaştırılmasında önemli rol üstlendiğini ve deneyciliğin bilgi edinme metodu olup çoğu zaman deneycilikle aynı anlamda kullanıldığını."[125] düşünürsek Hume'un getirdiği eleştirilerden sonra, "Hume, bilim felsefesinin de disiplin olarak ilk temellerini atmıştır." yargısı yanlış olmasa gerektir. Yalnız burada şu noktaya açıklık getirmek gerekmektedir. "Hume'un Newton fiziğinden ilham alarak benzer bir şekilde insan doğasının ilmini temellendirmek istediği sürekli söylenegelmiştir."[126] Fakat biz bu yargının izah edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bundan Hume'un metodoloji olarak Newton'dan etkilendiği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü yöntem olarak Hume, empirist- şüpheci olup Newton'un aksine mekanist bir evren ve bilgi tasarımına sahip değildir. Onun yaptığı epistemolojik analizlerin, nedensellik yasasına göre işleyen mekanik evren tasarımı hakkında ciddi kuşkular uyandırdığını defaatle söyledik. Burada ifade edilen veya edilmesi gereken Hume'un Newton'un doğa biliminde gerçekleştirdiği devrime benzer bir devrimi, kabul ettiği başka bir doğa olan "insan doğası"nda felsefi olarak gerçekleştirmektir. Yani Hume ile Newton arasında kurulması gereken benzerlik veya etkileşimin, metodoloji itibariyle değil, etki itibariyle kurulması gerektiğini söylemek istiyoruz.

Nedensellik ilkesinin ilgili olduğu diğer bir alan ise bilgi felsefesidir. Çünkü mezkur ilkenin bilgisel temellerini araştırmak ve doğruluğunu soruşturmak bilgi felsefesinin uğraşı alanına girer. Hume, bu ilkenin epistemolojik olarak doğrulanamayacağı kanaatindedir. Çünkü "bilginin objeye uygunluğu olan doğruluk" şartının bu ilkede gözlemlenmesi imkan dahilinde değildir. Başka bir deyişle, neden ile etki arasındaki ilişki nesnel dünyaya taşınıp tecrübe edilemez. Olsa olsa böyle bir bağ varsayılabilir. Bunun da kaynağı alışkanlık olabilir. Böyle bir yaklaşımın nedenselliği psikolojik bir olguya indirgediği apaçıktır. Fakat bu durum yanlış anlaşılmamalıdır. Hume, bu ilişkinin ontik kökeninin alışkanlık olduğunu söylemiyor. Bizde "neden ile sonuç arasında bir bağ" olduğu anlayışının doğmasının sebebinin alışkanlık olduğunu ifade ediyor. Yoksa gerçekte ona göre bu bağın var olduğu veya olmadığı kesinleştirilemez. Bu da Hume'u skeptizme ve agnostizme

[125] Ömer Demir, Bilim Felsefesi, s. 27.

[126] Gerald Hanratty, Aydınlanma Filozofları (Çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük), Anka Yay., İst. 2002.

götüren empirik metodundan kaynaklanıyor ki Hume'u kendi içerisinde tutarlı yapan da budur. Bu yaklaşım Kant'ı derinden etkilemiştir. Böylece, nasıl ki *Platon, Kant'tan iki bin yıl önce genel geçer ve kesin bilgiyi, sofistlerin şüpheciliğinden kurtarmak için ideler kuramı ile klasik idealizmin kurucusu olmuştur. Aynı şekilde Kant da kendisine ufuk açan Hume'un şüpheciliğinden, olgular üzerine olan bilgilerimizi kurtarabilmek için transandantal idealizmin kurucusu olacaktır.*[127] Ayrıca Hume, her ne kadar kendisini şüpheci olarak tanımlıyorsa da veya gerçekte dogmatik felsefeye karşı şüpheci ise de aslında felsefesi bir eleştiri felsefesi niteliğindedir. "Onun düşüncesine göre, metafizikten vazgeçmek söz konusu olmayıp bu bilime başka bir konu ve yön vermek onu sonu gelmeyen teorilerden çevirmek ve deneyin sağlam ve pozitif alanı üzerine kurmaktır. Çünkü o, mutlak şüpheci olsaydı Kant'ı belki de meydana getirmezdi. Bu iki filozofun elde ettikleri sonuçlar ne kadar farklı olursa olsun, hedefleri ve teorik felsefelerinin ruhu aynıdır: **Eleştiricilik.** Bundan da çıkan sonuç, "eleştiriciliği kurma şerefinin sadece Kant'a ait olmadığıdır".[128]

Nedensellik probleminin sonuçları itibariyle ilgili olduğu diğer bir alan da din, dolayısıyla din felsefesidir. Çünkü nedenle sonuç arasındaki ilişkinin sebebini Tanrı olarak gören bir anlayışa göre – Gazali'nin kanaatinin bu yönde olduğunu yukarıda belirttik- Hume'un yaptığı açıklamalar hiç de kabul edilebilir değildir. "Nedensellik probleminin pratikte büyük ölçüde tek düze bir lisan anlayışından ortaya çıktığını" söyleyerek, gerçekte Gazali ile İbn Rüşd'ün birbirlerinin söylediklerini kabul ettiklerini iddia etmek doğru olabilir.[129] Fakat Hume'un yaptığı çözümlemeleri dilsel veya gramatik bir yeknesaklıkla geçiştirmek doğru olmayabilir. Çünkü Hume'un burada sergilediği tavır her türlü metafizik varlığa uygulanabilir. Nitekim Hume'un kendisi uygulamıştır da. Çünkü o, meseleyi bir epistemoloji sorunu ve yöntemi haline getirmektedir. Ona göre neden ile sonuç arasındaki bağın/ilişkinin varlığı kanıtlanamaz. Çünkü bu bağ olgusal olmayıp metafiziktir. Bu kalkış noktasından hareketle Hume, bütün metafizik varlıklar hakkında pervasızlıkla aynı şeyleri söyleyerek, bu varlıklara ilişkin kuşkucu, son kertede bilinemezci bir tavır takınarak mutlak bir yaratıcıya inanan din mensuplarının doktrinel olarak hiç de kabul edemeyecekleri şeyleri söylemektedir. "Bu görüşleriyle Hume, doğal bir teoloji geliştirmiştir. Çünkü Tanrı bilgisinin arka planını bilme imkanımız yoktur."[130]

Hume'un felsefesinin bir bilgi felsefesi olduğunu ve merkezî konunun nedensellik olduğunu söylemek abartı olmaz. Bu felsefe çok karmaşık ve çok boyutlu ve o nispette de daha sonraki felsefi akımlar ve düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Fenomenalizmden, pozitivizm, empirizm,ve nihilizme kadar etkileri

[127] Tuncar Tuğcu, Batı Felsefesi Tarihi, Alesta Yay., Ankara 2000, s. 528.

[128] Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s.293.

[129] Bu konuda bkz., (Şakir Kocabaş, " Gazali ve İbn Rüşd'ün ' Nedensellik' Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine" İslam ve Bilim, s. 282.

[130] John Beaudoin, "On Some Criticisms of Hume's Principle of Proportioning Cause to Effect" Leeds Electronic Text Centre,http://www.etext.leeds.ac.uk/www.etext.leeds.ac.uk/hume/articles/beaudoin.htm, tar. 01.12.2002 .

açıkça görülür.[131] Bu felsefe içerisinde bir çok alana özgü çıkarımlar sağlamak mümkündür. Örneğin mantıkçı pozitivistlerde katı bir şekilde ortaya çıkan metafizik aleyhtarlığında Kant'ın etkisi büyükse de[132] asıl ilham kaynağı Hume olsa gerektir. [133] Bunun yanı sıra, ateist filozoflardan Russell'a etkisi üzerinde de durulmuştur.[134] Özellikle olgusal alan ile metafizik alan ayırımı, tabiat kanunlarının alışkanlıktan ibaret olması ve Tanrının ispatı veya ispat edilemezliğinin kesin olarak imkan dahilinde olmaması ve bu husustaki agnostikliği itibariyle Russell'ın[135] Hume'dan etkilendiğini söylemek fazla iddialı bir yargı olarak kabul edilmeyebilir.

SONUÇ

Varlığı anlama ve anlamlandırma, varlığı kategorize etme ve sınıflandırma, yetkinliğine göre varlığa değer atfetme felsefe tarihi boyunca yapılagelmiştir. Zaten felsefenin nihai amacı da anlamsız bir alan bırakmamak olmalıdır. Belki felsefe ile dinin birebir örtüştüğü en temel noktalardan birisi de budur: Anlamsızlıktan kurtulma. Bu çabaları, malum felsefe tarihi boyunca görmek mümkündür.

İlk Çağın Sokrat öncesi felsefî yaklaşımı varlığı oluş olarak ele alıp incelemiştir. Varlık alanı doğa ile sınırlı olup, ilk sebep de doğada aranıyordu. Bu dönemde Lucretius ve Demokritos evrenin atomlardan meydana geldiğini söyleyerek mekanik bir evren tasarımına sahiplerdi. Sistemci filozoflar Platon özellikle de Aristoteles'le birlikte evrende erek ve neden düşüncesinin hakim olduğu görülür. Stoacıların Parmenides, Platon ve Aristoteles'ten ödünç alıp Orta Çağa taşıdıkları görüşlerinde evrenin merkezinde Tanrıyı görmekteydiler.

Orta Çağ felsefesi, Eflatun ve Aristoteles'e giydirilen Hristiyanlık hırkasıyla statik bir yapıdan öteye geçememiştir. Her şey Tanrı'nın tasarladığı ve gösterdiği bir hedefe doğru ilerlemekteydi. Bu dönemde evrendeki her şey, Tanrının inayetiyle olmaktaydı. Felsefenin görevi ise dine hizmet olup, İncil'in dogmalarını doğrulamaktan ibaretti. Araştırmalar, yerini zaten var olan hakikatleri öğrenmeye bırakmıştı.

Rönesans'la beraber felsefe tarihinde bir kırılma ve güzergah değiştirme yaşanmıştır. Yeni coğrafi keşifler Orta Çağ batı insanına başka dünyaların da varlığını ilham etmiş ve dikkatler yeniden doğaya ve insana yönelmiştir. İyice bunalmış o dönem insanı, öğretilen gerçekliklerden başka gerçekliklerin de var olabileceğini idrak ederek yerleşik düşünceye karşı başkaldırı hareketi başlatmıştı. İnsan artık Tanrı yerine kendi rotasını çizebilme noktasına doğru ilerlemekteydi. 15. ve 16. yüzyıllarda bu düşünce meyvelerini vermeye başladı. Kopernik, Galilei ve Kepler'le yeni bir evren tasarımı başladı ve bilimin metodolojik temelleri atıldı

[131] Gerald Hanratty, Aydınlanma Filozofları, s. 51-52, 76.

[132] Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, s.10.

[133] Martin Curd, "Comments on Martin Bell, ' Gillez Deleuzes's Reading of Hume: Towards a Transcendental Empiricism' " 29th. Hume Society Conference, Helsinki, Finland, August 2002, www. Humesociety. org/ conferences, tar. 27/09/2002

[134] Bkz., a.g.m.

[135] Bkz. Bayram Dalkılıç, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell, Konya 2000, s.69,99, 121,124.

ki, bunun da şerefi Bacon'a aittir. Başlayan bu serüven, Newton'un mekanik fiziğiyle baş döndürecek ve aydınlanmayla beraber her alan "doğallaştırılacaktı." İşte Filozof Hume, bu düşüncelerin cirit attığı bir ortamda, "doğal felsefe" akımına katkıda bulunacaktır. Fakat aynı zamanda temel bir epistemik sorgulama getirerek: "Doğada gördüğümüz mekanizmin veya neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Bu ilişkinin keyfiyeti bilinebilir ve tanıtlanabilir mi?"

Hume'u Hume yapan, bu sorgulama çerçevesinde nedensellik ilkesine ilişkin yaptığı analizlerdir. Ona göre nedensellik yasası, yani neden ile etki arasındaki ilişki nesnelleştirilemez. Hume, İngiliz empirist geleneğinin son halkası olup, empirizmi sonuna dek götüren bir filozoftur. Onun felsefesine göre her bilginin nesnel bir izlenimi vardır. İzlenimi olmayan bir şey ise bilginin konusu olamaz. Bu yaklaşımla nedensellik konusunu irdeleyen Hume'a göre nedenin sonucu doğurduğuna dair bir kanıt yoktur. Çünkü neden ve sonuç birbirinden tamamen bağımsız iki olgudur. İki olgu arasındaki bağlantının zaruriyeti ve keyfiyetine ilişkin duyumsanabilir ve tecrübe edilebilir bir şey olmadığına göre, "her neden bir etki doğurur." veya " benzer nedenler benzer sonuçları doğurur." şeklindeki bir yargı da geçerliliğini yitirir. Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki, Hume neden ile sonuç arasında bir ilişki olmadığını veya olmaması gerektiğini iddia etmiyor. Bilakis pragmatik olarak bu ilkenin ve böyle bir anlayışın olması gerektiğini ve bunun yaşamı kolaylaştırdığını ifade ediyor. Onun bütün söylediği böyle bir bağın olduğunu ispatlamak epistemolojik olarak imkansızdır. Yani böyle bir kesinlik yoktur. Veya böyle bir bağ olmayabilir de… Ona göre bizde böyle bir zorunlu bağ olduğuna dair bir algı oluşturan "alışkanlık"tan başka bir şey değildir. Böylece Hume nedensellik ilkesini epistemolojik olarak tahlil ederek psikolojik bir kavrama irca etmektedir. Filozofun bu ilkeyi analiz etmesinde hem agnostisizm, hem skeptisizm hem de kritisizm vardır. Böylelikle Hume öyle bir metodoloji sunuyor ki, bu hem bilimsel, hem dinsel hem de bilgisel hem politik sonuçları olabilecek mahiyeti haizdir. Nitekim kendisi, benlik veya özne temelinde inşa ettiği bu bakış açısını, ekonomik, ahlâki, politik ve bilimsel alanlara da uygulamıştır.[136] Aynı zamanda filozofun mizaç ve yaşam tarzı olarak karşımıza çıkan ve hafifleştirilmiş epistemolojik şüphecilik olarak da adlandırılan bu metodik yaklaşım dolayısıyla Hume, kimi yerde ilk modern bilimsel siyaset felsefecisi,[137] kimi yerde ilk din felsefesi yapan filozof olarak takdim edilir.[138]

Nedenselliğe ilişkin yaptığı analizler temelinde Hume, kendi dönemine kadar hakim olan evren tasarımına, Newton'un mekanik evren görüşüne cesurca eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerin özgünlüğü, atom fiziğinin ortaya çıkmasıyla daha iyi anlaşılmıştır. Nedenselliğin epistemolojik olarak tanıtlamanın imkansızlığından hareketle geliştirdiği bu paradigma, kendisinden sonraki düşünce tarihini dolaylı/dolaysız etkilemiştir. Bu bağlamda felsefe tarihinde Hume'un görüşlerinin önemini ilk anlayan ve ona kalıcı şöhreti yakalamasına vesile olan kişi ise, söz

[136] Herman De Dijn, Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology, The Review of Metaphysics, March 2003, c.56, Info Trac Web: Expanded Academic ASAP., s. 587,

[137] Bkz. Steven J. Wulf, The Sceptical Life in Hume's Political Thought, Polity, Fall 2000, Info Trac Web: Expanded Academic ASAP, c.33, s.77.

[138] H.E. Root, Dinin Doğal Tarihi Üstüne Giriş, "Din Üstüne" içinde, (Çev. Mete Tunçay), İmge Kit. Yay., Ankara 1995, s.13.

konusu görüşlerden etkilenerek transendental empirizm diye maruf bilgi felsefesini oluşturan ve çağdaş felsefeyi derinden etkileyen Kant olmuştur. Ayrıca daha sonraki dönemlerde yapılan bilim felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, siyaset ve ahlâk felsefelerinde Hume'un etkisini sezinlemek mümkündür. Bu etkilerin odağında ise kuşkusuz onun "nedensellik" düşüncesi bulunmaktadır.

DAVİD HUME'DA PSİKO-EPİSTEMOLOJİK İLKE: NEDENSELLİK

IN DAVID HUME PSYCHO-EPISTEMOLOGIC PRINCIPLE: CAUSALITY

Emin Çelebi

The Scottish philosopher David Hume, is generally regarded as one of the most important philosophers ever to write in English and the last of the great triumvirate of "British empiricists." He wrote on many topics such as politics, ethic, religion, economy and history. However, his first aim is to explain the nature of human on the basis of epistemology. So, he could have established a science of human nature that in this point he emulated Newton. To success this, he attemted to account for origin of our ideas. Consequently, he established this principle: " where we cannot find any impression, we may be certain that there is no idea." Having established his maxim, he proceeded to its illustration. The idea he selected for this purpose is that of cause and effect. Here, we tried to examine the essence of connection between causes and effects, that it is causality, in the context of point of view of Hume. Hume's account of causation that render him an original, has provided a paradigm of following philosophies. Especially, Hume influenced Kant's philosophy and awakened him from his "dogmatic slumbers". So, our opinion there is no an exaggerated expression to say that this Hume's thought originally has influenced contemporary philosophy with its epistemological results by means of the cited philosopher.

مبدأ نظرية المعرفة : السببية في 'ديود هوم'

ديود هوم الاسكتلندي يعتبر من أهم الفلاسفة الذين كتبوا بالانكليزية، وهو أيضا آخر الفلاسفة التجريبيين الثلاثة. هوم كتب في الموضوعات المختلفة كالدين والسياسة والأخلاق والتاريخ. ولكن أهم ما نوى هوم أن يبحث عن طيعة الإنسان من حيث نظرية المعرف وهو وضع قاعدة السبب والنتيجة ليحصل على ما يريد نحن سنتكلم في هذا المقال عن قاعدة السببية ل< هوم> و نناقش أفكاره التي وضعها في هذا المجال.

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARI

Galip ATASAĞUN
Yrd. Doç. .Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

Gerçek bilim ve araştırmanın ancak iyi hazırlanmış bibliyografyalar sayesinde mümkün olabileceği bilinen bir hakikattir. İlim adamı veya araştırmacının sahası için gerekli eserleri zaman kaybetmeden bulabilmesi, ancak iyi tertip edilmiş bibliyografyalar sayesinde mümkündür. Herhangi bir konuda meydana getirilen eserlerin eksikliği çoğu zaman daha önce yazılanları görmemiş olmaktan ileri gelmektedir.

Hazırladığımız bu çalışma, sahasında literatüre yönelik sözünü ettiğimiz eksikliği, -kısmen de olsa- gidermek amacını taşımaktadır.

Çalışmamız giriş, biri kitaplar, diğeri makaleler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Giriş kısmında Türkiye'de Dinler Tarihi'nin tarihçesi verilmiştir. Birinci kısımda kitaplar -en son baskıları göz önünde bulundurularak- ikinci kısımda ise makaleler alfabetik sıralamaya göre düzenlenmiştir.

GİRİŞ

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ'NİN TARİHÇESİ

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı dinlerden bahsedildiği, özellikle ilâhî dinlerle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de gerek inançları ve gerekse sosyal ilişkileri konusunda detaylı bilgiler verildiğini görüyoruz. Daha sonraki dönemlerde İslâm dünyasında Dinler Tarihi ile ilgili bilgiler, Kelâm ilmi içinde kısmen tartışılmış, *el-Milel ve'n-Nihal* ve *el-Fark Beyne'l-Fırak* türü eserlerde İslâm dışı dinlerle ilgili bilgiler verilmiştir. Özellikle medreselerde Dinler Tarihi ile dersler pek görülmemektedir. Bu durum Osmanlı medreselerinde de devam etmiş, Osmanlı İmparatorluğu'nda medreselerin gerilemesi, medreselerde ıslah hareketlerinin başlamasına yol açmış ve Dinler Tarihi bilgileri kısmen, umumî tarih içinde Rüştiye, İdâdiye ve bu okulların bazı bölümlerinde verilmeye başlanmıştır. 1859 yılında açılan Mekteb-i Mülkiye'de tarih derslerinde ilk çağlardan bahsedilirken, ilkel dinlerden de bahsedilmiş olması ihtimal dahilindedir.[1]

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde DH.İ.UM 5-2/1-9'da kayıtlı H. 1335/M. 1916 tarihli bir belgede, Dâhiliye Nezâreti, İdâre-i Umûmiye'den, Mekteb-i Mülkiye'de okutulan Târîh-i Edyân dersi programı hakkında bilgi istenildiğini ve İdâre-i Umûmiye'nin konuyu Mekteb-i Mülkiye'ye havale ettiğini görüyoruz. Mekteb-i Mülkiye'nin hal ve zamana göre Târîh-i Edyân derslerinde yaptığı bazı küçük

[1] Mehmet Aydın, "Osmanlı Medreselerinde Târîh-i Edyân Dersleri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, 2001, s. 169.

değişiklikler ile hazırladığı programı sunduğunu yine bu belgeden öğreniyoruz. Bu belgeden anlaşıldığına göre 1859 yılında açılan Mekteb-i Mülkiye'nin dersleri arasında önceden olmayan Târîh-i Edyân dersinin daha sonra konulduğunu öğreniyoruz. Mekteb-i Mülkiye'nin ders programında başlangıçta bu dersin olmayışı aslında çok önemli bir eksiklik; çünkü Mekteb-i Mülkiye'den idareci olarak mezun olan ve idare veya kadılık makamında bulunacak olan zevatın, ülke halkının dinî inanç ve kültürünü bilmesi kadar doğal bir şey yoktur. İşte daha sonra bu zaruretten dolayı Mekteb-i Mülkiye'nin ders programı arasına Târîh-i Edyân derslerinin girmiş olduğunu görüyoruz. Şüphesiz bu medreseler açısından çok müspet bir adımdır.[2]

Mehmet Ali Aynî'nin *Dâru'l-fünûn Tarihi* adlı eserinde H. 1290/M. 1874 yılında İstanbul Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi'nin programında "Târîh-i Umûmî ve İlm-i Esâtîri Evvelîn" dersinin bulunduğu zikredilmektedir.[3]

23 Temmuz 1326/M. 1908'de ilân edilen II. Meşrutiyet'in ardından H. 1327/M. 1909'da yeni bir yönetmelik düzenlenerek, aynı tarihte "Şer'iye ve Ulûm-ı Edebiye müderrislerinin toplantısında Ulûm-ı Şer'iye Şubesi'nin dersleri arasında 8 saat "Târîh-i Dîn-i İslâm" ve "Târîh-i Edyân" derslerinin birlikte anılarak yazılmasına ve Ulûm-ı Şer'iye Şubesi'nin imtihan programında "Târîh-i Edyân (Dinler Tarihi)"ın yer almasına karar verildiğini görüyoruz.[4] H. 18 Eylül 1330/M. 1911 yılında ise Ulûm-ı Şer'iye Şubesi'nin Dârülfünûn içerisinde kalmasına gerek görülmeyerek, medreselerin ıslâhı çerçevesinde Abdülhamîd-i Evvel (Ulûm-ı Şer'iye Şubesi) adıyla inşa edilen medrese Medresetü'l-Mütehassisîn'e dönüştürülmüştür.[5]

Bu hususta Osman Ergin'in *Türkiye Maarif Tarihi* adlı eserinde daha geniş bilgi bulunmaktadır: Medresetü'l-Mütehassisîn H. 1316/M. 1898 yılında Dârülfünûn-ı Osmânî Ulûm-ı Âliye-yi Dîniye Şubesi'nin yerine geçiyor. M. 1918 yılında da Dârü'l-hilâfeti'l-İslâmiye Medresesi'nin teşkilâtı ve adı Medrese-i Süleymâniye şeklinde değiştiriliyor. Medrese-i Süleymâniye'nin Hikmet ve Kelâm Şubesi'nde "Târîh-i Edyân" dersine yine yer verilmiştir. Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun yayınlanması ve medreselerin kaldırılmasından sonra Medrese-i Süleymâniye, İstanbul İlâhiyat Fakültesi adını almış ve bu ilk İlâhiyat Fakültesinin ders programında "Türk Târîh-i Dînîsi" ve "Târîh-i Edyân" derslerine yer verilmiştir. 1933 yılında

[2] Mehmet Aydın, a.g.m., s. 169-170.

[3] Mehmet Ali Aynî, *Dâru'l-fünûn Tarihi*, Hazırlayan: Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, s. 58; Hikmet Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960, Cilt: VIII, s. 109; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, III. Basım, s. 21; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2002, s. 28; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, IV. Basım, s. 5; Baki Adam-Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1999, s. 11; İbrahim Sümer, "Türkiye'deki Akademisyen Dinler Tarihçilerin Bibliyografyası", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIII, Sayı: 1/188.

[4] Mehmet Ali Aynî, a.g.e., s. 61-63, 67; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 109; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 21; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 6.

[5] Mehmet Ali Aynî, a.g.e., s. 71; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 109; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 21; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 6; Mehmet Aydın, a.g.m., s. 170.

İstanbul İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla İslâm Tetkikleri Enstitüsü adıyla, yalnız tarihî inceleme çerçevesinde kalmak üzere faaliyete geçememiş bir nazarî teşekkül bırakılıyor. Bu enstitünün programında da "Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi" ile "Umumî Dinler Tarihi" derslerine yer verildiğini görüyoruz.[6] 1936'da bu enstitü de kapatılmıştır. Nihayet 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak Ankara İlâhiyat Fakültesi açılmıştır, daha sonra İmam-Hatip Okulları, Yüksek İslâm Enstitüleri ve Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi açılmıştır. 1982 yılında İslâm Enstitüleri, İlâhiyat Fakültelerine dönüştürülmüştür. Bütün bu belirtilen orta ve yüksek dereceli eğitim kurumlarında "Dinler Tarihi" dersi yer almaktadır.[7]

Türkiye'de Dinler Tarihi'nin H. 1327/M. 1909 Ulûm-ı Şer'iye Şubesi'ndeki "Târîh-i Edyân" dersinin okutulması esas alındığında 95 yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. Burada bilhassa Cumhuriyet devri üzerinde biraz daha fazla durarak bu husustaki bilgiyi nakletmek faydalı olacaktır.

Cumhuriyet devrinde Dârülfünûn'un tekrar bir hükmî şahsiyet haline getirilmek istenildiğini ve H. 1 Nisan 1 Nisan 1340/M. 1921 tarihli ve 493 sayılı kanunun (tasdik tarihi 21 Nisan 1340/M. 1921) birinci maddesinde İstanbul Dârülfünûnu çerçevesi dahilinde İlâhiyat ve Fen Medreseleri'nin de dahil ve hükmî şahsiyeti bulunduğu, İstanbul Dârülfünûnu Talimatnamesi Umumî Ahkâm: Madde-I: İstanbul Dârülfünûnu; Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlâhiyat Fakültelerinden müteşekkildir, denildiğini ve İlâhiyat Fakültesinde adları aşağıda yazılı derslerin okutulduğunu tespit ediyoruz:

Madde-8: İlâhiyat Fakültesinde okutulacak dersler:

Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadîs ve Hadîs Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelâm Tarihi Maabaadü't-Tabia, Tasavvuf Tarihi, *Târîh-i Edyân,* İçtimaiyat, Ruhiyat, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, İçtimaî Ruhiyat (Dinî hâdiselerin tetkiki nokta-i nazarından), Târîh-i Felsefe, Türk Târîh-i Dîniyesi, İslâm Tarihi.[8]

1949 yılında tekrar gerekliliğine ihtiyaç duyularak Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan Ankara İlâhiyat Fakültesi'nin dersleri arasında "Dinler Tarihi" dersinin yer aldığı görülmektedir.

II. Meşrutiyeti müteakip, İstanbul'da bulunan Dârülfünûn-ı Osmânî İlâhiyat Fakültesi ve Medresetü'l-Vâizîn'de tanınmış tarihçi ve yazar Ahmed Mithad Efendi (1844-1912) tarafından Târîh-i Edyân dersinin okutulmasına başlanmıştır. Keza *Târîh-i Edyân* kitabını da Ahmed Mithad Efendi yazmıştır. Dinler Tarihi derslerinin hocalığını yapanların tablosunu şu şekilde verebiliriz:

1911-1912 - Ahmed Mithad Efendi

1924-1927 - Mösyö Dömezil (De Mezil)

[6] Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (I-V), Eser Matbaası, İstanbul, 1977, Cilt: I, s. 108, 125, 164-166; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 109; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 21; Mehmet Aydın, a.g.e., s. 27; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 6.

[7] Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 109-110; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 21-22; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 6; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1994, s. 11; Mehmet Aydın, a.g.e., s. 29.

[8] Mehmet Ali Aynî, a.g.e., s. 81, 83; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 110.

- Fuad Köprülü (Türklerin Dîn-i Tabiîsi)

1927-1933 - Hilmi Ömer Budda

1933-1936 - Hilmi Ömer Budda

1949-1952 - Hilmi Ömer Budda

1952-1954 - Mehmet Karasan

1954-1959 - (1 Kasım'a kadar) Annemarie Schimmel

1959-1960 - (1 Mart'a kadar) Hikmet Tanyu

1960-1982 - Kemal Balkan ve Hikmet Tanyu

1982- ... - Ekrem Sarıkçıoğlu - Günay Tümer (ölm. 1995) - Mehmet Aydın - Abdurrahman Küçük –

Ömer Faruk Harman - Şaban Kuzgun (ölm. 2000) - Harun Güngör – Mustafa Erdem –

Ahmet Güç - Baki Adam - Ali Erbaş -Şinasi Gündüz - Ali Rafet Özkan - Ahmet Gökbel

Türkiye'deki Dinler Tarihi kitaplarının tarihçesine gelince; İslâm Tarihi ve milletlerin tarihi münasebetiyle ilk inançlara, bâtıl itikadlara temas edildiğini, ya İslâm tarihi veya umumî tarih, medeniyet tarihleri, esâtîr dolayısıyla Dinler Tarihi ile ilgili konulardan bilgi sunulmak istenildiğini muhtelif kitaplarda görüyoruz. Bunlar içerisinde bilhassa Esâtîr-Mitoloji kitapları Dinler Tarihi ile ilgili bulunduğundan, hattâ bazen Esâtîr-Mitoloji adını aşarak âdeta bir Dinler Tarihi şeklinde değerlendirilmektedir.

Kısas-ı Enbiyâ; muhtelif peygamberlerin hayatlarından, tarihinden bahseden eserler de pek tabiî olarak Dinler Tarihi'nin hususî bölümlerinde yer alabilirler.

Şemseddin Sami tarafından ikinci basımı kitap olarak H. 1311/M. 1893 yılında yapılan *Esâtîr* adlı kitap öncelikle zikredilmeye şayandır. Bu *Esâtîr* adlı eserin giriş kısmında Şemseddin Sami'nin, insanların bir şeye inanmak, bir şeye tapmak mecburiyetinde bulunduğunu, bu mecburiyetin cehalet ve zaaflarla birleşerek, nice garip itikadlar, nice acaip resim ve âyinler ortaya çıkardığına işaret ediyor: *"-Zavallı insanlar! Nereden geldiklerini, nereye gideceklerini, ne olduklarını, ne olacaklarını bilmeyerek, bulundukları şaşkınlık ve hayret içinde, fevkalâde olarak her ne gördülerse, ona yaratıcı nazariyle bakmaya, faydalı ve zararlı her neye rastladılarsa, ona tapınmaya mecbur olmuşlardır! İnsanların bir kısmı güneşe, aya, yıldızlara; bir kısmı ateşe, havaya, suya; bir kısmı bir nehre, bir taşa, bir ağaca; bir kısmı da timsaha, ineğe, yılana kutsallık atfedip, yüzyıllar boyunca onlara tapınmış, onlardan yardım istemiş ve daha da garip olanı; kendi insanlarını, çocuklarını ve kardeşlerini bu mabudlarına kurban etmek gibi bir vahşiliğe girişmişlerdir"* diyor.[9]

Bu *Esâtîr* adlı kitapta, diğer inançlarla hattâ dinlerle karşılaştırma yapılmaksızın, İsrailoğullarının ve Yunanlıların daha sonra Romalıların inançları

[9] Şemseddin Sami, *Esâtîr -Dünya Mitolojisinden Örnekler-* Hazırlayan: Cengiz Batuk, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004; s. 21-22, Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 112.

lehinde bir üslûp kullanılmıştır. Bunlar üzerinde etraflıca tahlillere girişmek ve aksi düşüncede bulunanların delillerini kolaylıkla görmek mümkündür. Muhtemelen, İsrail, Yunan ve Romalıların lehinde bulunan kaynakların etkisiyle kaleme alınmış olan bu kitapta, biz günümüzdeki ilmî hakikatlerin yanında bulunmaktan ziyade, ancak bir tarihçe olarak ismini zikretmeyi uygun buluyoruz. Esas itibarıyla eserde zikredilen tarihlerde de hata vardır. Meselâ, "Milâttan on bir veya yedi asır önce Hindistan hükümdarlarından birinin Siddharta isminde bir oğlu vardı"[10] deniliyor. Şemseddin Sami, Siddharta Gautama Buddha'nın yaşadığı dönemi yaklaşık olarak söylemekle birlikte onun verdiği tarihle diğer kaynaklar arasında oldukça farklılıklar bulunmaktadır. Her ne kadar diğer kaynaklar, onun doğum ve ölüm yılları konusunda ittifak etmeseler de, yaklaşık olarak Buddha'nın M. Ö. 560-480 yılları arasında yaşamış olduğundan bahseder. Yine Konfüçyüs için ise "Konfüçyüs milâttan yedi-sekiz asır önce ortaya çıkıp yeni bir din çıkarmamış ise de…"[11] deniliyor. Oysaki günümüzde benimsenen tarih M. Ö. 551-479'dur.

Şemseddin Sami, *Esatîr*'de şöyle diyor:

"Eski toplulukların inançları, insanlık tarihinin mevzularından bir konu olup, bilinmesi gerekli ve hele Yunanlılarla Romalıların ve İslâm'dan önce gelmiş olan şair Arapların ilmî eserlerini iyice anlayabilmek, eski milletlerin tarihini gereği gibi öğrenmek ve farklı konularla ilgili inançsal eserlerden istifade etmek için mutlak gerekli olduğundan Batı dillerinde tarihin bu şubesi mitoloji veya mitolocya isimleriyle ayrı bilim olarak kabul edilip, okullarında okutulmakta ve sayısız kitaplar ve risalelerle oldukça teferruatlı bir şekilde en ince ayrıntılarına kadar açıklanmıştır.

Doğu dillerinde tarihin bu bölümü hakkında şimdiye kadar bir şey yazılmamış olduğundan, dilimizde özel bir ismi de bulunmamakla birlikte âyet-i kerîmedeki "esâtîru'l-evvelîn" tabirinden mitolocya murad edildiğinden mitolocya kelimesini Arapça "Esâtîr" kelimesiyle tercüme ve muhtelif milletlerin esâtîrini özet bir şekilde toplama ve yazmayı uygun buldum."[12]

Şemseddin Sami, *Esâtîr* isimli eserinde önce "Yunan ve Roma Esâtîri" başlığıyla önce Yunan ve Roma mitolojisini anlatıyor. Daha sonra "Etrüsk, Kıptî (Mısır), Fenike ve Kartaca, Asûr, Süryanî, İskit, İran, Hint, Çin, Arap, Kelt, Cermen, İskandinav, Peru, Meksika, Japon dinlerinden Esâtîr adıyla bilgi veriyor. Hakkında bilgi verdiği konulara bakıldığında bunun bir bakıma Dinler Tarihi olduğu görülecektir. Şemseddin Sami'nin eserinin son konusu "Vahşilerin Esâtîri"dir. Bu başlık altında Sibirya'daki Kıpçaklar, Afrikalılar, Hottentots'lar, Finyanlar (Finliler)'dan ilmî gerçekliği yetersiz açıklamalarda bulunuyor. Bu bahsi *"Bugün yerkürenin üzerinde bulunan insanlardan ciddî bir din tanımayıp da böyle böyle maddî şeylere ibadet edenlerin sayısı yüz elli milyona yakındır"* dedikten sonra, eserine şu cümle ile son veriyor:

[10] Şemseddin Sami, a.g.e., s. 80; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 112.
[11] Şemseddin Sami, a.g.e., s. 84; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 112.
[12] Şemseddin Sami, a.g.e., s. 23; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 112.

"İşte insanoğlunun en meşhurlarının bilinen esâtîrleri bunlardır. İnsanlar cehaletlerinde daha nice bâtıl inanç ve garip fikirler beyan etmişlerse de hepsinin esâtîri/mitosu kayda alınmadığından ve bilinmemesi bilinmesinden iyi olduğundan daha fazla öğrenmeyi arzu etmemeliyiz."[13]

Henüz o zamanlar bu sahada kapsamlı çalışmalar olmadığından, bu kitaptaki tarih ve esâtîr ile ilgili bazı yanlışlardan başka, mitoloji ile dinlerin birbirine karıştırıldığını görüyoruz. Brahmanizm, Budizm, Zerdüştlük, Şintoizm ve Konfüçyanizm v.b. dinler, mitoloji ile bir tutuluyor; üstelik Yunan mitolojisinin bu dinlere üstün "ahlâkî ve medenî gelişmeye elverişli"[14] cephesi olduğunu, bilhassa belirtmek ciddî tartışmaları gerektirecek görüşler içermektedir. Bu gibi düşünceleri ilmî yetersizlik olarak maruz görmek mümkündür.

II. Meşruiyeti müteakip maddeciliğe ve din düşmanlığına mitolojinin âlet edildiğini ve türlü değiştirme ve saptırmalarla bu yola sık sık gidildiğini müşahede ediyoruz. Hakikat sevgisi, objektif araştırmaların gerekliliği bir tarafa bırakılmak suretiyle yer yer, birtakım mitolojilerden parçalar Türkçe'ye tercüme edilerek, tanrının insan uydurması olduğu ve dolayısıyla her tabiat kuvvetinin veya büyük kahramanların ilâhlaştırıldığı telkiniyle, ilmî bir araştırma ve maksattan ziyade, hususî, keyfî inançların ispatına hizmet için, mitolojiyle zaman zaman ilgilenildiği, daha doğrusu onun istismar edilmek istendiği görülüyor.[15]

Dinler Tarihi ile ilgili bir başka eser; "Târîh-i Umûmî" dersinin muallimi Ahmed Mithad Efendi'nin, kâinatın yaratılışından, Hz. Âdem'den başlayarak, bilinen peygamberler ve Hint, Çin, Mısır ve İbranîlerin dinlerinden, mitolojilerinden etraflı bir şekilde bahsettiği *Târîh-i Edyân* adlı eseridir.[16]

Ahmet Mithat Efendi, Dinler Tarihi'ni anlamak ve kavramak için ne gibi yardımcı bilgilere, bilhassa genel tarih ve coğrafyaya, dinler coğrafyasına önem verilmesi gerektiğine işaret ederek, bizzat kendi dinimizi iyi bilmenin karşılaştırma bakımından çok faydalı olduğunu bildiriyor. Ahmed Mithad Efendi, Dinler Tarihi'nden ve dinlerin karşılaştırılmasından İslâmiyet'in hiçbir çekincesinin olmayacağını, ancak diğer dinlerin, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nden kuşkularının olmasının doğal olduğunu haklı olarak söylemektedir.

Ahmed Mithad Efendi'ye kadar Türkiye'de Dinler Tarihi adını alabilecek kudret ve seviyede bir esere rastlayamıyoruz. Hatta İslâm âleminde bütün peygamberlerin tarihini, ilmî bir metodla ve ilmî kaynaklar zikredilerek, ayrıntılı bir şekilde inceleyen, tatmin edici bir peygamberler tarihine bile rastlamak pek mümkün değil.

Dinler Tarihi bakımından Batı'da, bilhassa Almanlar, sonra İngilizler ve daha sonra Fransızlar ve diğer milletlere mensup bilginlerin bu sahada yayınları görülüyor. Ahmed Mithad Efendi bunlara işaret ettikten sonra, "Târîh-i Edyân"

[13] Şemseddin Sami, a.g.e., s. 102-103; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 112-113.
[14] Şemseddin Sami, a.g.e., s. 22; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 113.
[15] Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 113.
[16] Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 113.

derslerinde ve yayınlanan kitabında, o zamanlar Hollanda'nın Leyde Üniversitesi Dinler Tarihi profesörü Chantepie de la Saussaye'nin (1848-1920) *Târîh-i Edyân Mecellesi* adlı kitabının ikinci basımından, esas kaynak olarak faydalandığını bildiriyor.

Ahmed Mithad Efendi, Dinler Tarihi'nin umumî tarihteki dinî bilgiyi yalnız genişlik bakımından değil, onları birbirleriyle mukayese etme, benzer ve farklı yönlerini gösterme, zaman içerisindeki çeşitli etkileşim ve gelişmelerini belirtme, sistemli bir tahlil ve incelemeye tâbi tutma bakımından da farklılık gösterdiğine kısa da olsa değiniyor.[17]

Ahmed Mithad Efendi'nin *Târîh-i Edyân* adlı eserinden (H. 1329/M. 1911) sonra Dârülfünûn müderrislerinden M. Şemseddin (Günaltay)'in *Târîh-i Edyân* isimli kitabını (H. 1338/M. 1919) görüyoruz.

Şemseddin Günaltay, adı geçen eserinin mukaddimesinde; *"Dinler Tarihi, insanlığın ruhî ve fikrî açıdan olgunlaşma safhalarını, bu safhaların çeşitli şekilde ortaya çıkan belirtilerini, her anıyla göstermesi bakımından en fazla üzerinde durulması gereken bir bilim dalıdır."* [18] diyerek, Dinler Tarihi'ne bakış açısını dile getirmiş, insanlığın ilk devirlerinden günümüze kadar inanç ve ibadet alanında takip ettikleri çetrefilli yolun gerçek görüntülerinin sadece Dinler Tarihi sayesinde ortaya konulabileceğini belirtmiştir.

Şemseddin Günaltay bu eserinde, din ilimleri, din ilimlerinin ortaya çıkması ve tarihçesi, din ilminin İslâm âlemindeki durumu, din özel bir ilim konusu olabilir mi?, dinin mahiyeti, dinlerin sınıflandırılması, insanlık âleminde din fikrinin kaynağı, insanlık için dinin lüzumu, Dinler Tarihi'nde kullanılan bazı kavramlar ile I. Bölüm'de, dinî hayatın ibtidaî şekilleri, Afrika'daki vahşi kavimlerin dinleri, Amerika'daki ilkel kavimlerin dini, Okyanus halkı dinleri ve II. Bölüm'de Çin'de din ve Japonların dini konularına değinmiştir.

Şemseddin Günaltay'ın en çok üzerinde durduğu konu, Totemizm meselesi olmuştur. Bu da o dönemde, Fransız Sosyoloji Okulu'nun önemli üyelerinden olan Emile Durkheim'in (1858-1917) *Dinî Hayatın İbtidaî Şekilleri* isimli eserindeki bilgilerle paralellik arz etmektedir. Ancak, Şemseddin Günaltay, kitabında birçok İngilizce kaynak da kullanmaktadır.[19]

Dinler Tarihi ile ilgili yine bir diğer eser; Esad Efendi'nin H. 1336/M. 1920 yılında Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası'nda yayınlanan *Târîh-i Edyân*'dır. Esad Efendi muhtemelen bu kitabı Medresetü'l-İrşâd'ın Vâizlik Şubesi'nde okuttuğu ders notlarından meydana getirmiştir. Esad Efendi *Târîh-i Edyân* dersini tenkitli ve tahlilli okutmuştur. Kitabın fihristinden öğrendiğimiz kadarıyla Esad Efendi Dinler Tarihi'nin lüzumundan, mahiyetinden ve diğer ilimlerle ilişki-

[17] Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 116.

[18] M. Şemseddin, *Târîh-i Edyân*, Kanaat Matbaası, İstanbul, H. 1338/M. 1919, s. 3; Ahmet Gökbel, "M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihi'ne Yaptığı Katkılar", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/37.

[19] Mehmet Aydın, a.g.m., s. 173.

sinden, dinin tarifinden bahisle tabu, dinin menşei, animizm, fetişizm, totemizm, politeizm, gök perestlik, insan perestlik, putperestlik, ilâhî dinler, vahiy ve nübüvvet, mukaddes kitaplar, dinlerin tasnifi, dinlerin tekamülü, dinlerin bugünkü durumu ve İslâm dünyasının durumu gibi konuları incelemiştir. Kitabın muhtevasından anlaşıldığına göre Esad Efendi, Chantepie de la Saussaye'nin Dinler Tarihi çalışmasından haberdardır. Chantepie de la Saussaye, iki ciltlik *Lehrebuch der Religionsgeschichte* isimli eserini 1887-1889'da yayınlamıştır. Diğer yandan Esad Efendi'nin, Fransızca Dinler Tarihi kitaplarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kitabında birçok kelimenin önüne Fransızcasını da yazmıştır. Esad Efendi, Ahmed Mithad Efendi'nin *Târîh-i Edyân* isimli eserinden yararlandığını bizzat kendisi belirtmektedir.[20]

Türkiye'de bu kitabı müteakip Dinler Tarihi basımı sahasında uzun bir sessizlik ve esersizlik kendisini gösteriyor. Nihayet Hilmi Ömer Budda'nın *Dinler Tarihi* kitabı 1935 yılında yayınlanıyor. Bu vakte kadar Mösyö Dömezil'in ve Hilmi Ömer Budda'nın taş basması veya teksir makinesiyle yayınlanmış notları söz konusudur.

Hilmi Ömer Budda, eserinin önsözünde şöyle diyor:

"Memleketimizde, ilk defa, bu eserle, uzun yıllar süren araştırmaların sonucu olmak üzere, bir Dinler Tarihi yazılmış oluyor. Şimdiye kadar çıkmış, birkaç kitap içinde, herhangi ilmî bir değeri bulunanı M. 1897 yılında ikinci defa basılıp, 1904 yılında Fransızca'ya da çevrilmiş olan Chantepie de la Saussaye'nin Dinler Tarihi El Kitabı'ndan edilen iktibaslarından ibarettir. Halbuki Dinler Tarihi bilgisi, son yirmi yıl içinde harika sayılabilecek derecede ilerlemiştir."[21]

1935 yılında basılmış olan bu eserde de her ne kadar Chantepie de la Saussaye yine ilk kaynak olarak bibliyografya da yer almışsa da bu defa her bahsin sonunda bibliyografyanın verilmiş olması kayda değer bir ilerleme sayılabilir. Hilmi Ömer Budda, bu eserinde, Budizm'in uzmanı sayılan Herman Oldenberg'den çok faydalanmış, hattâ onun eserinden önemli yerleri tercüme etmiştir. Bununla beraber bu eser de tam bir Dinler Tarihi olamamış; sadece, Hint, Çin ve Japon dinleri hakkında bilgi verilmiştir.

Hilmi Ömer Budda'nın 1935 yılında yayınlanan bu eserini Ömer Rıza Doğrul'un 1947 yılında yayınlanan *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*[22] adlı eseri takip etmiştir. Hiç kaynak zikredilmeksizin kaleme alınmış olan bu eser, daha çok halka muhtelif dinler hakkında bilgi vermek amacını güdüyordu.

Ömer Rıza Doğrul, eserinin önsözünde şöyle diyor:

"Yeryüzündeki Dinler Tarihi'nin hedefi, bugün yaşayan büyük dinlerin tarihini, ilmî, tarihî usul dairesinde yazmak, bu dinlerin bugünkü durumunu anlatmaktır. Onun

[20] Esad Efendi, *Târîh-i Edyân*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, H. 1336/M. 1920, s. 112; Mehmet Aydın, a.g.m., s. 172-173.

[21] A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, İstanbul, 1935, I. Basım, s. 3; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 120.

[22] Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, Yedigün Neşriyatı, Bilgi Matbaası.

için biz dinin menşei gibi konularla, bu konulara ait nazariyelerle meşgul olmayacağız. Ancak bugünkü medenî insanların dinlerini, bu dinlerin kurucularını, tarihlerini, gelişmelerini ve bugünkü durumlarını, herkesin kolaylıkla anlayabileceği bir tarzda yazmakla yetineceğiz."[23]

Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi* isimli eserini 1947 yılında daha geniş olarak hazırladı ve yayınladı. Kitabın üzerindeki *"İptidaî dinlerden başlayarak bütün dinleri tetkik eden tam bir Dinler Tarihi'dir"* cümlesi onun gayesine işaret etmektedir. 343 sayfa tutan bu eserin içinde tartışmayı gerektiren birçok husus söz konusudur. Meselâ, bazı dinlerin -Yahudilik gibi- ibadet usul ve şekilleri, bayramlar v.b. konular hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kitabın sonunda bibliyografyada ansiklopediler ve esas kaynaklar başta olmak üzere sıralanmış, diğer dinlere ait kaynaklar birbirini takip etmiştir. Bu kaynaklar kitap içerisinde kullanılmış ve yerleri ayrı ayrı gösterilmiş olmamakla beraber, muhtelif kaynakların zikredilmesi elbette faydadan âri değildir.[24]

1955 yılında Annemarie Schimmel tarafından yayınlanan *Dinler Tarihine Giriş*[25] kitabına gelince; bu kitapta her bahis sonuna bibliyografya konulduğu gibi ayrıca kitabın sonunda, dinî şahsiyetlerin ve ilâhî varlıkların, dinlerin ve dinî cereyanların, kitapların isimleri verilmiştir.

Günümüzde ise genel mânâda tam bir Dinler Tarihi eseri olarak zikredebileceğimiz eserlerden bazıları ise şunlardır: Günay Tümer-Abdurrahman Küçük'ün birlikte hazırladıkları *Dinler Tarihi*,[26] Ekrem Sarıkçıoğlu'nun, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*,[27] Mehmet Aydın'ın, *Dinler Tarihine Giriş*,[28] Şaban Kuzgun'un, *Dinler Tarihi Dersleri*,[29] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş'ın, *Dinler Tarihi*,[30] Baki Adam-Mehmet Katar'ın, *Dinler Tarihi*,[31] Hüseyin G. Yurtaydın-Mehmet Dağ'ın, *Dinler Tarihi*[32] Mehmet Taplamacıoğlu'nun, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*.[33]

Yukarda zikrettiğimiz eserlerden başta Türkiye'de Dinler Tarihi alanında yayınlanan kitap ve makalelerin tanıtımını ise çalışmamızın birinci ve ikinci kısımlarında yaptık. Bu çalışmalara bakıldığında görülecektir ki, bu çalışmalar, Dinler Tarihi'nin keyfiyet ve kemiyet bakımından Türkiye'de hiç de küçümsenmeye-

[23] Ömer Rıza Doğrul, a.g.e., s. 3; Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 122.

[24] Hikmet Tanyu, a.g.m., s. 122-123.

[25] Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*; Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Güven Matbaası, Ankara, 1955.

[26] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, III. Basım.

[27] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, IV. Basım.

[28] Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2002, II. Basım.

[29] Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1993.

[30] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1994.

[31] Baki Adam-Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1999.

[32] Hüseyin G. Yurtaydın-Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978.

[33] Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966.

cek bir mertebeye geldiğinin, Dinler Tarihi'nin genel konularına hattâ daha özel ve ihtisas gerektiren konularına kadar uzandığının bir göstergesidir.

I- KİTAP ADINA GÖRE

Altın Dal (I-II), Dinin ve Folklorun Kökleri, James G. FRAZER, Tercüme: Mehmet H. DOĞAN, Payel Yayınevi, İstanbul, I. Cilt: 1991, (s. 395), II. Cilt: 1992, (s. 399).

Ana Hatlarıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, Dr. Erdoğan BAŞ - Salih İNCİ, Erkam Yayınları, İstanbul, 2003, (s. 373).

Anadolu Varsaklarında İnanç ve Âdetler, Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998, (s. 194).

Anglikan Kilisesine Cevap, Şeyh Abdülaziz ÇAVİŞ, Tercüme: Mehmet Âkif, Sadeleştiren: Süleyman ATEŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1974, (s. 199).

Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Dr. Hikmet TANYU, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, (s. 432).

Bâbîlik ve Bahâilik, Prof. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s. 105).

Barnaba İncili Araştırmalar, Muhammed Ali KUTUB, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1988, (s. 117).

Barnaba İncili ve Hz. Peygamber Efendimiz Hakkındaki Tebşiratı, Abdurrahman AYGÜN, Önsöz ve Notlarla Sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1989, (s. 118).

Barnaba İncili ve Son Peygamber, Dr. Orhan KUNTMAN, Özkan Matbaacılık, Ankara, 1988, (s. 42).

Barnabas İncili, İngilizce'den Tercüme: Mehmet YILDIZ, Önsöz ve Notlar: Ali ÜNAL, Kültür Basın Yayın Birliği, Gümüş Basımevi, İstanbul, trz., (s. 371).

Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Fakülte Kitabevi, IV. Basım, Isparta, 2002, (s. 499).

Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Prof. Dr. Ünver GÜNAY-Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, (s. 544).

Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa, Muhammed ATAURRAHİM, Tercüme: Kürşat DEMİRCİ, İnsan Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1994, (s. 219).

Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni, Prof. Dr. Günay TÜMER, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Emek Ofset, III. Basım, Ankara, 1991, (s. 247).

Bogomilizm ve Bosna Kilisesi, Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, Baki Kitabevi, Adana, 2004, (s. 254).

Buddhistlerin Kutsal Kitapları, Doç. Dr. Korhan KAYA, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, (s. 187).

Budizm, Cengiz ERENGİL, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 127).

Cizvitler ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri, Dr. Ali İsra GÜNGÖR, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayımları, Ankara, 2002, (s. 252).

Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri, Prof. Abdülkadir ŞEYBE, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Beyan Yayınları, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1995, (s. 264).

Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban, Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2003, (s. 395).

Çin'deki Dinler, Ömer Hilmi BUDDA, Başvekâlet Müdevvenat Matbaası, (s. 9).

Din Fenomeni, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1993, (s. 393).

Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri), Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Süleyman Demirel Üniversitesi Basımevi, Isparta, 2002, (s. 328).

Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem ve Uygulama, Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, Kayseri, 1999, (s. 214).

Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış, Constantin TACOU, Tercüme: Havva KÖSER, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, (s. 195).

Din ve İnanç Sözlüğü, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, (s. 468).

Dinî Mezhepler –Sosyolojik Bir Araştırma-, Bryan WILSON, Tercüme: Ali İhsan YİTİK - Bülent ÜNAL, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, (s. 302).

Dinî Sosyoloji, Gustav MENSCHING, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, II. Basım, Konya, 2004, (s. 296).

Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Mircea ELIADE, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Damla Ofset Matbaacılık, II. Basım, Konya, 1995, (s. 193).

Dinler Arası Diyalog, Doç. Dr. Mustafa KÖYLÜ, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 183).

Dinler Tarihi (I-II), Ali ŞERİATÎ, Tercüme: I. Cilt: Abdullah ŞAHİN-II. Cilt: Abdülhamit ÖZER, Yedi Gece Kitapları, Gümüş Basımevi, İstanbul, I. Cilt: 1990, (s. 398), II. Cilt: 1992, (s. 280).

Dinler Tarihi, Adli MORAN, Hürriyet Gazetesi Neşriyatı, Yedigün Matbaası, İstanbul, trz., (s. 126).

Dinler Tarihi, Ahmet KAHRAMAN, İrfan Yayınevi, İrfan Matbaası, IV. Basım, İstanbul, 1975, (s. 256).

Dinler Tarihi, Doç. Dr. Baki ADAM - Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, III. Basım, Eskişehir, 1999, (s. 215).

Dinler Tarihi, Doç. Dr. Mehmet AYDIN - Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Arı Basımevi, Konya, 1980, (s. 132). (Bu kitap, İmam Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır.)

Dinler Tarihi, Felicien CHALLAYE, Tercüme: Samih TİRYAKİOĞLU, Varlık Yayınları, İstanbul, trz., (s. 214).

Dinler Tarihi, Joachim WACH, Notlar Ekleyerek Tercüme: Fuat AYDIN, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 309).

Dinler Tarihi, Ömer Hilmi BUDDA, Vakit - Gazete - Matbaa Kütüphane, İstanbul, 1935, (s. 401).

Dinler Tarihi, Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK - Doç. Dr. Münir KOSTAŞ - Yrd. Doç. Dr. Mustafa ERDEM, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1993, (s. 233).

Dinler Tarihi, Prof. Dr. Günay TÜMER - Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, III. Basım, Ankara, 1988, (s. 154). (Bu kitap İmam Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır).

Dinler Tarihi, Prof. Dr. Günay TÜMER - Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ocak Yayınları, III. Basım, Ankara, 1997, (s. 504).

Dinler Tarihi, Prof. Dr. Hüseyin G. YURTAYDIN - Doç. Dr. Mehmet DAĞ, Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978, (s. 218).

Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), Gelişim Yayınları, İstanbul, 1976-1977, (s. 720).

Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri, Ugo BIANCHI, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999, (s. 218).

Dinler Tarihi Araştırmaları, Doç. Dr. Hikmet TANYU, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1973, (s. 149).

Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 412).

Dinler Tarihi Araştırmaları-II, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 341).

Dinler Tarihi Araştırmaları-III, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 582).

Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 407).

Dinler Tarihi Bibliyografya Denemesi (1923-2004), Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, Damla Ofset, Konya, 2005.

Dinler Tarihi Dersleri I. Cilt, Doç. Dr. Şaban KUZGUN, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1993, (s. 176).

Dinler Tarihi Sözlüğü, Mircea ELIADE - Ioan P. COULIANO, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Ali ERBAŞ, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, (s. 366).

Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram, Eric J. SHARPE, Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, (s. 105).

Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Jerald C. BRAUER-Joseph M. KITAGAWA-Wilfred C. SMITH-Raffaele PETTAZZONI-Jean DANIELOU-Mircea ELIADE-Louis MASSIGNON-Ernst BENZ-Friedrich HEILER, Tercüme Edenler: Prof. Dr. Mehmet AYDIN-Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN-Mehmet SOYHUN, Editör: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2003, (s. 188).

Dinler Tarihine Giriş, Mircea ELIADE, Tercüme: Lale ARSLAN, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, (s. 455).

Dinler Tarihine Giriş, Prof. Dr. Annemarie SCHIMMEL, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Güven Matbaası, Ankara, 1955, (s. 263).

Dinler Tarihine Giriş, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Damla Ofset Matbaacılık, Konya, 1996, (s. 167).

Dinler Tarihinin Meseleleri, Kürşat DEMİRCİ, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, (s. 100).

Dinler ve İnançlar Terminolojisi, Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, (s. 416).

Dinler ve İnsanlar, Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Damla Matbaacılık, Konya, 1990, (s. 308).

Dinler, Hervé ROUSSEAU, Tercüme: Osman PAZARLI, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, (s. 175).

Dinlerde Çalışma Hayatı ve Meslekler, Dr. Ahmet ARAS, Konya, 2004, (s. 92).

Dinlerde Kurban Kültü, Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, Akçağ Yayınları,Ankara,2003, (s. 176).

Dinlerde Mabed ve İbadet, Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Esra Kitabevi, İstanbul, 1999, (s. 299).

Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Sidre Yayınları, Samsun, 1997, (s. 138).

Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç, Yrd. Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ - Yavuz ÜNAL - Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, (s. 135).

Dinlerin Dejenerasyonu, Kürşat DEMİRCİ, İnsan Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, (s. 108).

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: I - Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına, Mircea ELIADE, Tercüme: Ali BERKTAY, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, (s. 462).

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: II – Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna, Mircea ELIADE, Tercüme: Ali BERKTAY, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, (s. 480).

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: III – Muhammed'den Reform Çağına, Mircea ELIADE, Tercüme: Ali BERKTAY, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, (s. 328).

Dinsel Şiddet -sevgi söyleminden şiddet realitesine Hıristiyanlık-, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Etüt Yayınları, Samsun, 2002, (s. 112).

Dönmeler Tarihi, Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990, (s. 580).

Dönmeler ve Dönmelik Tarihi, Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ötüken Neşriyat, İstanbul, trz., (s. 304).

Dört İncil Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri, Doç. Dr. Şaban KUZGUN, Metinler Matbaacılık, İstanbul, 1991, (s. 288).

Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Diğer Dinler Karşısında İslâm, Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, Numan Teknik, Konya, 2004, (s. 259).

Ermeni Kilisesi ve Türkler, Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, (s. 312).

Esatir–Dünya Mitolojisinden Örnekler-, Şemseddin SAMİ, Hazırlayan: Cengiz BATUK, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 110).

Eski Türk Dini Tarihi, Prof. Abdülkadir İNAN, Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, (s. 256).

Eski Türk Dini, Prof. Dr. İbrahim KAFESOĞLU, Kültür Bakanlığı Yayınları, Emel Matbaacılık, Ankara, 1980, (s. 67).

Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, Jean-Paul ROUX, Tercüme: Prof. Dr. Aykut KAZANCIGİL, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, (s. 352).

Fener Patrikhânesi ve Türkiye, Doç. Dr. M. Süreyya ŞAHİN, Ötüken Neşriyat, II. Basım, İstanbul, 1999, (s. 398).

Fener Patrikhanesi, Yorgo BENLİSOY-Elçin MACAR, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996, (s. 174).

Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi, Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet ÖSKAN, Seba Yayınları, Ankara, 1998, (s. 221).

Gagauzlar, Prof. Dr. Harun GÜNGÖR-Mustafa ARGUNŞAH, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, (s. 151).

Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita, Mohandas K. GANDHI, Tercüme: Vecihî KARADOĞAN – Seda ÇİFTÇİ, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 255).

Geçmişten Günümüze Müslüman Hıristiyan Diyalogu-Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi-, W. Montgomary WATT, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000, (s. 221).

Günümüz Dünya Dinleri, Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995, (s. 187).

Havariler, Ernest RENAN, Tercüme: Ziya İHSAN, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, II. Basım, Ankara, 1964, (s. 98).

Hazar ve Karay Türkleri, Doç. Dr. Şaban KUZGUN, Alıç Matbaası, II. Basım, Ankara, 1993, (s. 367).

Hazreti Âdem (İlk İnsan), Yrd. Doç. Dr. Mustafa ERDEM, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s.194).

Hıristiyan Ayinleri, (Sakramentler), Yrd. Doç. Dr. Ali ERBAŞ, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1998, (s. 270).

Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1991, (s. 100).

Hıristiyan İlâhiyatı, Albert M. BESNARD - Olivier CLÉMENT - Roger MEHL, Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Arı Basımevi, Konya, 1983, (s. 198).

Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, (s. 196).

Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Dr. Thomas MICHEL, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992, (s. 174).

Hıristiyanlığa Reddiye, Abdullah TERCÜMAN, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1965, (s. 126).

Hıristiyanlık, Prof. Dr. Ali ERBAŞ, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 142).

Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri, Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997, (s. 141).

Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler, İmam Gazali-Dr. M. Abdullah ŞARKÂVÎ, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, (s. 176).

Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri, Prof. Dr. Arnold J. TOYNBEE, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000, (s. 103).

Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da Tövbe, Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, Töre Basım Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997, (s. 188).

Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu, Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2001, (s. 157).

Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Hz. Meryem, Prof. Dr. Günay TÜMER, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 194).

Hinduizm, Lois RENOU, Tercüme: Maide SELEN, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, (s. 115).

Hinduizm ve Budizm, Ananda COOMARASWAMY, Tercüme: İsmail TAŞPINAR, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, (s. 127).

Hinduizmin ABC'si, Kim KNOTT, Tercüme: Medet YOLAL, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, (s. 198).

Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar, Kürşat DEMİRCİ, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, (s. 104).

Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, Dr. Ali İhsan YİTİK, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, (s. 217).

Hz. İsa Gelecek mi?, Dr. Muhammed Halil HERRÂS, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tuğra Matbaası, Isparta, 2002, (s. 96).

Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları, Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2002, (s. 228).

İbranî Din Bilgisi, Türkiye Hahambaşılığı, İstanbul, 1992, (s. 60).

İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü, Dr. M. Sami BAYBAL, Yediveren Kitap, Konya, 2002, (s. 291).

İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller, Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2002, (s. 393).

İlâhî Dinlerde Cennet İnancı Mukayeseli Bir Araştırma, Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, (s. 191).

İlâhî Dinlerde Dualar, Dr. Osman CİLÂCI, Arı Basımevi, Konya, 1982, (s. 159).

İlâhî Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban, Dr. Osman CİLÂCI, Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, İzmir, 1980, (s. 174).

İmgeler Simgeler, Mircea ELIADE, Tercüme: Mehmet Ali KILIÇBAY, Gece Yayınları, Ankara, 1992, (s. 219).

İnanç ve Âdetleriyle Yahyalı'da Varsak Türkmenleri, Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, Yahyalı Kaymakamlığı Yayınları, 1997, (s. 187).

İncil ve Kurân'dan Gerçekler, Muhammed Behçet BAYTAR, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Damla Matbaacılık, Konya, 1987, (s. 99).

İsa Meselesi, Ömer Hilmi BUDDA, Zelliç Biraderler Matbaası, İstanbul, 1931, (s. 36).

İsa'nın Hayatı, Ernest RENAN, Tercüme: Ziya İHSAN, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1992, (s. 247).

İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik, Yrd. Doç. Dr. Şaban KUZGUN, Se-Da Yayınları, Ankara, 1985, (s. 215).

İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, M. Şemseddin GÜNALTAY, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, (s. 152).

İslâm'da ve Eski Ortadoğu'da Cin ve Ruh İnançları, Ernst ZBINDEN, Tercüme: Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun, 1994, (s. 200).

İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Prof. Dr. Hikmet TANYU, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980, (s. 216).

İstanbul Ermeni Patrikliği, Canan SEYFELİ, Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2005, (s. 224).

İstanbul Sinagogları, Naim GÜLERYÜZ, Rekor Ofset, İstanbul, 1992, (s. 125).

İstanbul'daki Protestan Kiliseler, M. Numan MALKOÇ, Konya Basın Yayın Dağıtım, İstanbul, 1999, (s. 225).

Kabala, Musevî Mistiklerinin Yolu, Perle EPSTEIN, Tercüme: Nusret KARAYAZGAN - Şiyma BARKIN, Dharma Yayınları, İstanbul, 1993, (s. 250).

Kadiyanîlik, Prof. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s. 238).

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966, (s. 262).

Keldanîler ve Nasturîler, Dr. Kadir ALBAYRAK, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, (s. 238).

Kıpçak Türkleri, Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, (s. 297).

Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları, Prof. Dr. Mustafa ERDEM, ASAM (Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi) Yayınları, Ankara, 2000, (s. 291).

Kitab-ı Mukaddes ve İslâm Geleneğinde Ahid Sandığı, Lütfi KAÇAN, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 141).

Konfuçyus, Feylesof ve Din Kurucu, Derleyen: Hayrullah ÖRS, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1964, (s. 338).

Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a, Francis DVORNIK, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, (s. 107).

Kur'ân Açısından Yahudi Menşe'i ve Karakteri, Afîf Abdü'l-Fettâh TABBARA, Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, Rabıtâ Yayınevi, İrfan Matbaası, İstanbul, 1978, (s. 351).

Kur'an'a Göre Dört Terim, Ebu'l-Â'lâ MEVDÛDÎ, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI - İsmail KAYA, Beyan Yayınları, XXIII. Basım, İstanbul, 1998, (s. 126).

Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı, Dr. Mehmet PAÇACI, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1994, (s. 320).

Kutsal ve Dindışı, Mircea ELIADE, Tercüme: Mehmet Ali KILIÇBAY, Gece Yayınları, Ankara, 1992, (s. 191).

Lotus'un İçindeki İnci Lamaizm'le Nirvana'ya Yolculuk, Dr. İbrahim SÜMER, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2003, (s. 271).

Luther ve Reformu-Katolisizm'i Protesto, Hakan OLGUN, Ferc Yayınevi, Ankara, 2001, (s. 240).

Melekler Âlemi (İlâhî Dinlerde Melek İnancı), Yrd. Doç. Dr. Ali ERBAŞ, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1998, (s. 351).

Mesih'i Beklerken Mesihçi Millenarist Hareketler, Yrd. Doç. Dr. Ali COŞKUN, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, (s. 200).

Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, Prof. Dr. Suat YILDIRIM, Işık Yayınları, II.Basım, İzmir, 1996, (s. 456).

Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mesnevî'de Bahsedilen Dinler, Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2001, (s. 139).

Mevlânâ ve Türbesi –ziyaret fenomeni açısından bir değerlendirme-, Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2004, (s.126).

Misyonerlik, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, (s. 272).

Misyonerlik, Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ – Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, (s. 142).

Misyonerlik Karşısında Türkiye, Sâmiha AYVERDİ, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, (s. 228).

Mitoloji İle İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, (s. 256).

Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu, Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, (s. 303).

Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik, Prof. Dr. Ahmet ÇELEBİ, Tercüme: Ahmet M. BÜYÜKÇINAR - Ömer F. HARMAN, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1978, (s. 372).

Mukayeseli Dinler Tarihi, Ahmet KAHRAMAN, Marifet Yayınları, VI. Basım, İstanbul, 1993, (s. 344).

Musa ve Firavun Çıkış Kitabı, Dr. Maurice BUCAILLE - Dr. Louay FATOOHI - Prof. Shetha AL-DARGAZELLI, Tercüme: Ayşe MERAL - İbrahim KAPAKLIKAYA, Gelenek Yayıncılık, II. Basım, İstanbul, 2003, (s. 334).

Musa ve Yahudilik, Hayrullah ÖRS, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1996, (s. 468).

Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân, Maurice BUCAILLE, Tercüme: Doç. Dr. Mehmet Ali SÖNMEZ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gümüş Matbaacılık, Ankara, 1991, (s. 396).

Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998, (s. 210).

Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı) Ermeniler Bütün Olayların İçyüzü, Prof. Dr. Hikmet TANYU, Burak Yayınevi, İstanbul, 1989, (s. 399).

Ortadoğu Mozaiği Süryanîler-Nasturîler, Doç. Dr. Mehmet ÇELİK, Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, Elazığ, 1996, (s. 75).

Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi, Hatice DOĞAN, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 2003, (s. 127).

Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar), Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, Seba Yayınları, Ankara, 1997, (s. 251).

Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, (s. 272).

Protestanlık Tarihinde Kalvinizm, Dr. Ahmet ARAS, Konya, 2004, (s. 172).

Sâbiîler Son Gnostikler, Yrd. Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, (s. 213).

Satanizm Şeytana Tapınmanın Yeni Adı, Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Alfa Basın Yayın Dağıtım, İstanbul, 1999, (s. 260).

Sayıların Gizemi, Prof. Dr. Annemarie SCHIMMEL, Tercüme: Mustafa KÜPÜŞOĞLU, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, (s. 343).

Süryani Kilisesi Tarihi (Kuruluş Dönemi) Cilt: I, Dr. Mehmet ÇELİK, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1987, (s. 295).

Süryani Tarihi I, Dr. Mehmet ÇELİK, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996, (s. 350).

Süryânî Türklerinin Siyasî ve İctimaî Tarihi, Midhat SERTOĞLU, Baha Matbaası, İstanbul, 1974, (s. 88).

Süryaniler ve Süryanilik (I-IV), Hazırlayanlar: Dr. Ahmet TAŞĞIN – Dr. Eyyüp TANRIVERDİ – Canan SEYFELİ, Orient Yayınları, Ankara, 2005, (I. Cilt: s. 334, II. Cilt: s. 322, III. Cilt: s. 352, IV. Cilt: s.280).

Şamanizm, Mircea ELIADE, Tercüme: İsmet BİRKAN, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, (s. 560).

Tanrı'ya Dair, Rafaella PETAZZONİ, Derleme ve Tercüme: Fuat AYDIN, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, (s.152).

Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler (I-II), Prof. Dr. Hikmet TANYU, Bilge Yayınevi, II. Basım, İstanbul, 1979, (s. I. Cilt: 602, s. II. Cilt: 705).

Tarihçi Açısından Din, Prof. Dr. Arnold J. TOYNBEE, Tercüme: Dr. İbrahim CANAN, Kayıhan Yayınları, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1978, (s. 405).

Târîh-i Edyân, Ahmet Mithat Efendi, Hukuk Matbaası, III. Basım, İstanbul, H. 1332/M.1913, (s. 336).

Târîh-i Edyân, M. Şemseddin GÜNALTAY, Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, H. 1338/M.1919, (s. 320).

Târîh-i Edyân, Mahmûd Esad b. Emin SEYDİŞEHRÎ, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, H. 1336/M. 1917, (s. 142).

Tarihsel İsa, İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına, Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, (s. 239).

Tarihte ve Bugün Şamanizm, Abdülkadir İNAN, Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Basım, Ankara, 1972, (s. 239).

Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Fatmagül BERKTAY, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, (s. 240).

Totem ve Tabu, Sigmund FREUD, Tercüme: Niyazi BERKES, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, (s. 232).

Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, Kıvılcım Yayınları, Kayseri, 1998, (s. 381).

Türk Süryaniler Tarihi, Aziz GÜNEL, Oya Matbaası, Diyarbakır, 1970, (s. 446).

Türk Yahudileri Tarihi-I (20. Yüzyılın Başına Kadar), Naim GÜLERYÜZ, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 1993, (s. 245).

Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyum, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 177).

Türkiye Çingeneleri, Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, (s. 143).

Türkiye'de Yabancı Öğretim, Nurettin POLVAN, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952, I. Cilt, (s. 243).

Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri, E. KIRŞEHİRLİOĞLU, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1963, (s. 168).

Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı , İstanbul, 2004, (s. 472).

Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 122).

Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi, Doç. Dr. Mehmet ÇELİK, Akademi Kitabevi, İzmir, 1998, (s. 106).

Türkler ve Yahudiler, Avram GALANTI, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 1995, (s. 239).

Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Doç. Dr. Hikmet TANYU, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, (s. 286).

Türklerin Dini Tarihçesi, Prof. Dr. Hikmet TANYU, Burak Yayınevi II. Basım, İstanbul, 1998, (s. 126).

Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Jean-Paul ROUX, Tercüme: Prof. Dr. Aykut KAZANCIGİL, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994, (s. 311).

Vatikan, Misyon ve Diyalog, Ali İsra GÜNGÖR, Töre Basın Yayın, Ankara, 1997, (s. 234).

Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, Doç. Dr. Baki ADAM, Pınar Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2001, (s. 248).

Yahudi Tarihi, Paul JOHNSON, Tercüme: Filiz ORMAN, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2000, (s. 568).

Yahudi Tarihi, Yusuf BESALEL, Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2000, (s. 364).

Yahudiliği Anlamak, Samuel b. Yahya MAGRİBÎ, Önsöz ve Dipnotlarla Yayınlayan: Abdülvehhab TAVİLE, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, İnsan Yayınları, Paşahan Matbaası, İstanbul, 1995, (s. 145).

Yahudilik, Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 175).

Yahudilik Ansiklopedisi (I-III), Yusuf BESALEL, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2001-2002, (s. 885).

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da Din Değiştirme, Ali Osman KURT, Gökkubbe, İstanbul, 2004, (s. 245).

Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk, Yrd. Doç. Dr. Kürşat DEMİRCİ, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, (s. 66).

Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler, Doç. Dr. Baki ADAM, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, (s. 200).

Yahudilikte İbâdet, Dr. Adem ÖZEN, Ayışığı Kitabları, İstanbul, 2001, (s. 262).

Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik, Asife ÜNAL, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998. (s. 246).

Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar - Dinsel Kavramlar - Dinsel Gereçler, Suzan ALALU - Klara ARDİTİ - Eda ASAYAS - Teri BASMACI - Fani ENDER - Beki HALEVA - Dalya MAYA - Ninet PARDO -Sara YANAROCAK, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 1996, (s. 301).

Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri, Zaferü'l-İslâm HAN, Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Özdemir Basımevi, İstanbul, 1981, (s. 89).

Yehova Şahitleri, Prof. Dr. Günay TÜMER, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Acar Matbaacılık, İstanbul, 1987, (s. 200).

Yehova Şâhitleri, Prof. Dr. Hikmet TANYU, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gaye Matbaacılık, II. Basım, Ankara, 1980, (s. 202).

Yeryüzündeki Dinler Tarihi, Ömer Rıza DOĞRUL, İnkılâp Kitabevi, Ege Matbaası, II. Basım, İstanbul, 1958, (s. 304).

Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri Üzerine Alan Araştırması, Roger LESCOT, Tercüme: Ayşe MERAL, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 277).

Yezîdîler Tarihçeleri Coğrafî Dağılımları İnançları Örf ve Âdetleri, Doç. Dr. Ahmet TURAN, Eser Matbaası, Samsun, 1993, (s. 164).

Yezidilerin Tarihi Melekê Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde, John S. GUEST, Tercüme: İbrahim BİNGÖL, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 463).

Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi, Dr. Münir YILDIRIM, Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2005, (s. 165).

Zarathustra (Zerdüşt) Hayatı ve Mazdaizm, M. Sıraç BİLGİN, Berfin Yayınları, İstanbul, 1995, (s. 238).

Zerdüşt "Ahura Mazda", Haluk HACALOĞLU, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1995, (s. 192).

Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi, Asiye TIĞLI, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, (s. 224).

Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması-Kayseri Örneği-, Prof. Dr. Ünver GÜNAY – Prof. Dr. Harun GÜNGÖR – Doç. Dr. A. Vahap TAŞTAN – Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 2001, (s. 124).

II- MAKALE ADINA GÖRE

"I. Yüzyılda Anadolu'daki "God-Fearers" Grupları ve Hıristiyanlığın Yayılması", Yrd. Doç. Dr. Kürşat DEMİRCİ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 387-393, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 7).

"XIII. Asırda İslâm Dini İle Hıristiyanlık Arasındaki Münasebetler", Prof. Dr. Annemarie SCHIMMEL, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 4/71-82, Ankara, 1953, (s. 12).

"XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yehova Şahitleri Gerçeği", Prof. Dr. Günay TÜMER, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 53-63, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s.11).

"19. ve 20. yy.'da Mûsevî-Hıristiyanlar-Hibridite, Dinî Kimlik ve Gelenek-", Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENAY, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III,* s. 55-69, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 15).

"Afrika'nın Geleneksel Dininde Kurban", S.A. ADEWALE, Tercümesi: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 7/587-600, Bursa, 1998, (s. 14).

"Ahmet Hamdi Akseki ve Dinler Tarihine Bakış Tarzı", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/105-119, Isparta, 1995, (s. 15).

"Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Din ve Din Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. Nasuh GÜNAY, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II,* s. 55-63, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 9).

"Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. İskender OYMAK, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/443-465, Elazığ, 2000, (s. 23).

"Ali Reşad'ın Tarih-i Kadim'inde İbraniler", Yrd. Doç. Dr. Ahmet USTA, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15/135-157, Samsun, 2003, (s. 23).

"Allah'ın Kelamı ve Allah'ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa", Mahmud Esad SEYDİŞEHRİ, Sadeleştiren: Muhammet TARAKÇI, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: 7, Sayı: 7/737-752, Bursa, 1998, (s. 16).

"Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü", Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18/39-53, Erzurum, Aralık 2002, (s. 15).

"Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar", Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 1/173-186, Sivas, 1996, (s. 14).

"Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları", Doç. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/15-19, Erzurum, 1986, (s. 5).

"Andrew Lang'ın Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı", Mehmet ŞAHİN, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 8/305-322, Konya, 2002, (s. 18).

"Anglikanizm Öncesi İngiltere ve Anglikanizm'in Doğuşu", Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı : 18/137-154, Konya, Güz 2004, (s. 18).

"Ankara'da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar", Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/153-187, Ankara, 1962, (s. 35).

"Annemarie Schimmel", Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN, *İslâmiyât*, Cilt: 7, Sayı: 1/171-186, Ankara, Ocak-Mart 2004, (s. 16).

"Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15/5-16, Konya, 2003/Bahar, (s. 12).

"Antik Dönemden Helenistik Döneme Kadar Denizli Yöresinde Kutsal Mekân ve Tanrılar", Yrd. Doç. Dr. Sami KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 5/331-335, Elazığ, 2000, (s. 5).

"Apokrif Petrus İncili", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 7/3-6, Samsun, 1993, (s. 4).

"Arap Âleminde Dinler Tarihi Araştırmalarına Birkaç Örnek", Yrd. Doç. Dr. Şaban KUZGUN, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/301-311, Kayseri, 1984, (s. 11).

"Arap Dünyasında Diyalog Çalışmaları ve Bir Bibliyografya Denemesi", Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 18/239-258, Ankara, Ocak-Nisan 2004, (s. 20).

"Arkeolojik Bulgular Işığında 2. Yüzyıl Sumatar Mar Alahe Kültü", Yrd. Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/149-159, Samsun, 1992, (s. 11).

"Asya'da Kabîle Dinleri", Geoffrey PARRINDER, Tercüme: Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/243-254, Konya, 1991, (s. 12).

"Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", Rıza TEVFİK, Yayına Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN - Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/157-187, Sakarya, Aralık 2003, (s. 31).

"Avrupa Birliği'nin « Dini Kimliği" ve Avrupa'da Dinler : Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslâm", Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENAY, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı : 1/121-166, Bursa, 2002, (s. 46).

"Aztekler ve Mayalar", Geoffrey PARRINDER, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18/207-221, Konya, Güz 2004, (s. 15).

"Bartalomeus İncili", W. SCHNEEMELCHER, Tercüme: Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/97-107, Isparta, 2003/1, (s. 11).

"Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVII/123-148, Ankara, 1985, (s. 26).

"Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt : XXXI/245-259, Ankara, 1989, (s. 15).

"Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci", Dr. Kürşat DEMİRCİ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 319-325, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 7).

"Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tahkîku Mâ Li'l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı", Mehmet ALICI, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/209-229, İstanbul, 2003, (s. 21).

"Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini İsimli Çalışmasında Prof. Dr. Günay Tümer'in Metodu", Prof. Dr. Şaban KUZGUN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I,* s. 121-122, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 2).

"Bizans Kilisesinde İkonoklast (Tasvir Kırıcı) Hareketin Kökenleri", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13/5-14, Konya, 2002/Bahar, (s. 10).

"Bizans'ın İslâm Anlayışı", John MEYENDORFF, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/21-46, Sakarya, Aralık 2002, (s. 26).

"Buda Dini'nde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivâyet", Doç. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 4/77-90, Ankara, 1980, (s. 14).

"Buda ve Mesajı", Yrd. Doç. Dr. Hadi TEZOKUR, *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: III, Sayı: 2/109-130, Diyarbakır 2001, (s. 22).

"Buda'nın Diğer Dinlere Bakışı", Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 9, Sayı: 16/107-138, İstanbul, 2004, (s. 32).

"Budda Tanrıyı Reddetmiyor mu?", Doç. Dr. Abidin İTİL, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XI/11-16, Ankara, 1963, (s. 6).

"Budizm", A. Ranjan MOHAPATRA, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16/167-179, Konya, 2003/Güz, (s. 13).

"Büyücülük Modern Falcılık ve Astroloji", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi,* Cilt: XXXIII, Sayı: 4/29-38, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1997, (s. 10).

"Câhız ve "el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara" İsimli Risâlesi", Mustafa ERDEM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXX1/453-473, Ankara, 1989, (s. 21).

"Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I,* s. 355-378, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 24).

"Cenaze Ayinleri", Louis-Vincent THOMAS, Tercüme: Dr. Nermin ÖZTÜRK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15/237-253, Konya, 2003/Bahar, (s. 17).

"Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemseddin ve Tarih-i Edyân'ı", Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 159-169, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 11).

"Çeşitli Yönleriyle Din", Doç. Dr. Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII/213-267, Ankara, 1986, (s. 55).

"Çingenelerde Din Anlayışı", Doç. Dr. Ali Rafet ÖSKAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 201-220, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 20).

"Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı", Durmuş ARIK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II,* s., 221-264, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 44).

"Çuvaşlarda İslâm ve Çuvaş Etniğindeki Değişimde İslâmın Rolü", Dr. Durmuş ARIK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı:16/161-181, Ankara, Mayıs-Ağustos 2003, (s. 21).

"Çuvaşların Dini Durumu", Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I,* s. 249-255, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 7).

"Çuvaşların Dini", Andras Rona TAS, Tercüme: Durmuş ARIK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: XXXVIII/453-456, Ankara, 1998, (s. 4).

"Din Fenomeni", Jean CHEVALIER, Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII/79-125, Ankara, 1986, (s. 47).

"Din Fenomeni", Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/79-110, İstanbul, 1999, (s. 32).

"Din Fenomenolojisi", Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: VIII/51-54, Ankara, 1961, (s. 4).

"Din Fenomenolojisi", Douglas ALLEN, Tercüme: Dr. Mehmet KATAR, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: XXXV/437-465, Ankara, 1996, (s. 29).

"Din ve Beşerî Tecrübe", Ninian SMART, Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/423-444, İzmir, 1992, (s. 22).

"Din", William P. ALSTON, Tercüme: Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII/163-176, Ankara, 1972, (s. 14).

"Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?", Prof. Dr. Annemarie SCHIMMEL, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: III, Sayı: III-IV/67-73, Ankara, 1954, (s. 7).

"Dinî Folklör ve Dinî-Manevî Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXI/123-142, Ankara, 1976, (s. 20).

"Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı", Hidayet IŞIK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/447-468, Konya, 1997, (s. 22).

"Dinin Menşei Problemi ve Wilhelm Schmidt'in Monoteist Din Teorisinin Temelleri", Dr. İbrahim Hakkı KAYNAK, *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt : V, Sayı : 1/67-77, Diyarbakır, 2003, (s. 11).

"Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *İslâmiyât*, Cilt : 5, Sayı : 3/49-72, Ankara, Temmuz-Eylül 2002, (s. 24).

"Dinler Arası Diyalog Süreci ve Etkenleri", Dr. Abdullah TÜMSEK, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXVI, Sayı: 2/107-120, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 2000, (s. 14).

"Dinler Arası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 1/31-43, Ankara, Mayıs-Ağustos 1998, (s. 13).

"Dinler Arası Diyalogun Mistik Boyutu", Ömer YILMAZ, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 39, Sayı: 4/107-122, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık 2003, (s. 16).

"Dinler Bilimi", Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX/41-47, Ankara, 1973, (s. 7).

"Dinler Tarihçisi Annemaire Schimmel'in Anısına", Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1/81-90, Adana, Ocak-Haziran 2002, (s. 10).

"Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı", Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: XXXVI/521-529, Ankara, 1997, (s. 9).

"Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı", Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I,* s. 53-61, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 9).

"Dinler Tarihi Açısından Boğaziçi Üniversitesi ve Bazı Kilise Kütüphaneleri", Doç. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 141-148, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 8).

"Dinler Tarihi Bibliyografya Denemesi", Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13/237-267, Konya, 2002/Bahar, (s. 31).

"Dinler Tarihi Literatürü", Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet ÖSKAN, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13/361-409, Erzurum, 1997, (s. 49).

"Dinler Tarihine Giriş", Angelo BRELICH, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11/7-45, Konya, 2001/Bahar, (s. 39).

"Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi? –Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme-", Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 3/17-48, Ankara, Temmuz-Eylül 2002, (s. 32).

"Dinlerarası Diyaloga İlişkin Görüş ve Düşünceler", Yrd. Doç. Dr. İskender OYMAK, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/169-191, Elazığ, 2000, (s. 24).

"Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9/1-19, İstanbul, 2004, (s. 19).

"Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları" ,Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 12/87-107, Ankara, Ocak-Nisan 2002, (s. 21).

"Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 1/59-75, Ankara, Mayıs-Ağustos 1998, (s. 17).

"Dinlerde İbâdet ve Mabet", Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXIV, Sayı: 3/25-54, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1988, (s. 30).

"Dinlerde Keffaret Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 1/44-58, Ankara, Mayıs-Ağustos 1998, (s. 15).

"Dinlerde Kıble Anlayışı", Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2/1-30, Bursa, 2002, (s. 30).

"Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 337-353, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 17).

"Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi",Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 19/105-129, Ankara, Mayıs-Ağustos 2004, (s. 25).

"Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslâm", Doç. Dr. Mahmut AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 307-324, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 18).

"Diyalog Açısından İlâhî Dinlerin Birbirlerine Yaklaşımı", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/9-24, Konya, 2000, (s. 16).

"Diyalog ve Misyon", Prof. Dr. Paul KNITTER, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 3/73-85, Ankara, Temmuz-Eylül 2002, (s. 13).

"Diyanet İşleri Başkanlığı Televizyonda Misyonerlik Faaliyetleri Yapan Yayınlara Neden Karşı Çıkmıyor?", Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 91-94, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 4).

"Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 5/387-413, Ankara, Eylül-Aralık 1999, (s. 27).

"Doğu Ortodoksluğu", Josehp L. HROMADKA, Tercüme: Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII/239-258, Ankara, 1971, (s. 20).

"Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebepleri", Yrd. Doç. Dr. M. Süreyya ŞAHİN, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/311-329, İstanbul, 1987, (s. 19).

"Dua ve İbâdet", Osman CİLÂCI, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Cilt: XI, Sayı: 5/284-292, Ankara, Eylül-Ekim, 1972, (s. 9).

"Dua ve İbâdet-II", Osman CİLÂCI, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Cilt: XI, Sayı: 6/358-369, Ankara, Kasım-Aralık, 1972, (s. 12).

"Dünyadaki Çeşitli İbâdet Şekilleri", Muhammet HAMÎDULLAH, Tercüme: Cemal AYDIN, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Cilt: XII, Sayı: 2/119-122, Ankara, Mart-Nisan, 1973, (s. 4).

"Ebu'l-Ma'âlî ve Beyânü'l-Edyân Adlı Eseri", Hidayet IŞIK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 323-336, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

"Eğitim Sistemimiz ve Misyonerlik Faaliyetleri", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 95-99, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 5).

"Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXIX/439-453, Ankara, 1999, (s. 15).

"Emile Durkheim'in Dinin Orijini ve Tabiatı Hakkındaki Teorisinin Bir Kritiği", A.A. GOLDENWEISER, Tercüme: Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/341-357, İstanbul, 1996, (s. 17).

"Ermeni Katogikosluğu ve Meselesi", Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVI/727-750, Ankara, 1983, (s. 24).

"Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2/181-191, Isparta, 1996, (s. 11).

"Eski Ahid'de Kurban", G.L. LASEBIKAN, Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 7/575-586, Bursa, 1998, (s. 12).

"Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", James H. CHARLESWORTH, Tercüme: Muhammet TARAKÇI, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2/385-411, Bursa, 2003, (s. 27).

"Eski Musevî Ailesi", William F. KENNEL, Tercüme: Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/475-501, İzmir, 1995, (s. 27).

"Eski Türk Dini Şamanizm mi idi?", Abdülkadir DONUK, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 14/7-11, İstanbul, Şubat, 1988, (s. 5).

"Eski Türk Dini", Dr. Nasuh GÜNAY, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/261-272, Isparta, 1997, (s. 12).

"Eski Türk Dini", İbrahim KAFESOĞLU, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Yıl: Ekim, 1972, Sayı: 3/1-34, İstanbul, 1973, (s. 34).

"Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", Yrd. Doç. Dr. İskender OYMAK, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/55-74, Elazığ, 2001, (s. 20).

"Eski Türklerde Defin Şekilleri Üzerine Bir İnceleme", Y. Ziya SÜMBÜLLÜ, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2/61-72, Erzurum, 2004, (s. 12).

"Eski Türklerin Dini", P.Wilhelm SCHMIDT, Tercüme: Sâdettin BULUÇ, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: XIII/75-90, İstanbul, 1965, (s. 16).

"Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Anadolu'da Yaşayan Gayr-i Müslimlerin Durumları", Dr. Sami BAYBAL, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12/79-88, Konya, 2001/Güz, (s. 10).

"Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/3-16, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 14).

"Fahreddin Râzî'nin «Münâzara fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ" Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 3/119-132, Konya, Kış 2002, (s. 14).

"Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri", Dr. Hidayet IŞIK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 3, Sayı: 7/161-204, Ankara, Mayıs-Ağustos 2000, (s. 44).

"Fahreddin Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili Verdiği Bilgiler", Dr. Hidayet IŞIK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II,* s. 35-54, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 20).

"Farklı İnancı Tehdit Olarak Algılamanın Sonucu: Engizisyon Terörü", Doç. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 20/93-100, Ankara, Eylül-Aralık 20004 (s. 8).

"Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", Yrd. Doç. Dr. M. Süreyya ŞAHİN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/37-73, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 37).

"Filip İncili", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/1-20, Samsun, 1992, (s. 20).

"Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescid ve Günümüze Getirdiği Değerler", Ahmet GÜÇ, *Diyanet Dergisi,* Cilt: XXV, Sayı: 2/27-36, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1989, (s. 10).

"Gagauzlar'da Kurban Kültü", Yrd. Doç. Dr. Harun GÜNGÖR, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 18/45-48, İstanbul, Haziran, 1988, (s. 4).

"Gazzali'nin "al-Radd al-Jamil li îlahiyatı İsa bi Sarih al-İncil" İsimli Eseri Üzerine Düşünceler", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16/5-12, Konya, 2003/Güz, (s. 8).

"Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog", Jussi ARO, Tercüme: Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 5/275-286, Bursa, 1994, (s. 11).

"Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi", Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 1/107-124, Adana, 2001, (s. 18).

"Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", Yrd. Doç. Dr. Yahya Mustafa KESKİN, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 18/89-101, Ankara, Ocak-Nisan 2004, (s. 13).

"Geleneksel Türk Dinî ve İslâm", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 2/79-91, Ankara, Eylül-Aralık 1998, (s. 13).

"Geleneksel Türk Dininde Din Anlayışı", Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 155-178, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 24).

"Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", Yrd. Doç. Dr. İskender OYMAK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 14/131-148, Ankara, Eylül-Aralık 2002, (s. 18).

"Genel Olarak Misyonerlik", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 25-36, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 16).

"Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri", Gershom G. SCHOLEM, Tercüme: Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: XXX/217-244, Ankara, 1988, (s. 28).

"Gökçeada Hıristiyanlarından Kurban Geleneği", Yrd. Doç. Dr. İskender OYMAK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 12/169-180, Ankara, Ocak-Nisan 2002, (s. 12).

"Gregoryen Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXV/117-154, Ankara, 1996, (s. 38).

"Gregoryen Hıristiyanlığı Üzerine", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 271-283, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 13).

"Günay Tümer'e Göre "Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem", Dr. Süleyman SAYAR, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 7/399-408, Bursa, 1998, (s. 10).

"Günay Tümer'in Hayatı ve Çalışmaları", Dr. Süleyman SAYAR, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 7/391-398, Bursa, 1998, (s. 8).

"Günümüz Balkan Ortodoks Kiliselerine Genel Bir Bakış", Dr. Münir YILDIRIM, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1/225-236, Adana, Ocak-Haziran 2003, (s. 12).

"Günümüzde Adventizm ve Adventistler", Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 299-311, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 13).

"Günümüzde Batıda Dinler Tarihi Çalışmaları", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 315-322, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 8).

"Günümüzde Çuvaş Türkleri'nde Hıristiyanlık", Dr. Durmuş ARIK, *Dinler Tarihi Araştırmaları*-III, s. 541-556, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 16).

"Günümüzde Hıristiyan Ökümenizmi", Doç. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 247-257, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 11).

"Günümüzde Katolik Hıristiyanlık", Dr. Ali İsra GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 259-267, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 9).

"Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 187-196, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 10).

"Gürün'de Ziyaret Yerleri ", Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt : VI, Sayı: 2/1-14, Sivas, 2002, (s.14).

"Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/227-242, Elazığ, 2000, (s. 16).

"Hare Krişna Hareketi", Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII/93-107, İzmir, 2001, Kış-İlkbahar, (s. 15).

"Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 3, Sayı: 9/7-27, Ankara, Ocak-Nisan 2001, (s. 21).

"Hıristiyan İnancının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları", Dr. Abdülvâhid VÂFÎ, Tercüme: Hidayet IŞIK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/383-393, İstanbul, 1996, (s. 11).

"Hıristiyan Konsilleri Bibliyografyası", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/21-30, Konya, 1990, (s. 10).

"Hıristiyan Misyonerlerin Türk-İslâm Ülkelerindeki Faaliyetleri", Prof. Dr. Şaban KUZGUN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/331-338, Elazığ, 1999, (s. 8).

"Hıristiyan Misyonerliğine Genel Bir Bakış", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı : 7/1-21, Sakarya, Haziran 2003, (s. 21).

"Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dinî Toplantı: İznik Konsili", Dr. Mustafa SİNANOĞLU, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6/1-16, İstanbul, 2001, (s. 16).

"Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 5-42, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 38).

"Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLI/309-325, Ankara, 2000, (s. 17).

"Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", Prof. John HICK, Tercüme: Şaban Ali DÜZGÜN, *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4/75-85, Ankara, Ekim-Aralık 2000, (s. 11).

"Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Türkçe Reddiyeler", Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1/15-23, Ankara, Ocak-Şubat-Mart, 1983, (s. 9).

"Hıristiyanlığın Kısa Tarihi", Albert HOUTIN, Tercüme: Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXV/437-455, Ankara, 1981, (s. 19).

"Hıristiyanlığın Mimarı Pavlus'un Kadınların Örtünmesi ile İlgili Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme", Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 2/7-17, Konya, Güz, 2002, (s. 11).

"Hıristiyanlığın Tanıtımı, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri", Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/181-199, Konya, 2000, (s. 19).

"Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu", Dr. Orhan Seyfi YÜCETÜRK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV/349-356, İzmir, 1987, (s. 8).

"Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, *İslâmiyât*, Cilt : 3, Sayı : 4/115-131, Ankara, Ekim-Aralık 2000, (s. 17).

“Hıristiyanlık’ta Kadın ve Aile Anlayışına Genel Bir Bakış“, Asife ÜNAL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 125-136, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 12).

“Hıristiyanlık’ta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog”, Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 359-385, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 27).

“Hıristiyanlık’ta Şiddetin Meşruiyet Zemini”, Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 1/35-56, Ankara, Ocak-Mart 2002, (s. 22).

“Hıristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı", Muhammet TARAKÇI, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2/171-201, Bursa, 2003, (s. 31).

“Hıristiyanlıkta Din ve Dinî Anlayış", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 67-70, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 4).

“Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu", Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/111-140, Konya, 1999, (s. 30).

“Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", Yrd. Doç. Dr. Mehmet KATAR, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 3, Sayı: 8/23-46, Ankara, Eylül-Aralık 2000, (s. 24).

“Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ’tizalleri", Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: V/141-156, Ankara, 1982, (s. 16).

“Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXIV/133-154, Ankara, 1993, (s. 22).

“Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Deskriptif Metod", Yrd. Doç. Dr. Sami KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/67-81, Elazığ, 1998, (s. 15).

“Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Filolojik Metod", Yrd. Doç. Dr. Sami KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/517-525, Elazığ, 2000, (s. 9).

“Hikmet Tanyu'nun Hayatı ve Eserleri", Sami KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/225-240, Elazığ, 1996, (s. 16).

“Hinduizm", A. Ranjan MOHAPATRA, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13/211-227, Konya, 2002/Bahar, (s. 17).

“Hinduizm'de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı", Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 309-318, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 10).

“Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 129-145, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 17).

“Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan“, Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII/47-62, İzmir, Kış-İlkbahar 2003, (s. 16).

"Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenâsüh İnancıyla İlişkisi", Dr. Ali İhsan YİTİK, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 127-138, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 12).

"Hint Menşeli Dinlerin Türkiye'deki Faaliyetleri", Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 333-343, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 11).

"Hz. İbrahim (A.S.)", Afif Abdu'l-Fettah TABBARA, Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV/547-582, Ankara, 1981, (s. 36).

"Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 71-93, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 23).

"Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi Kaynakları", Yrd. Doç. Dr. Kenan HAS, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/193-207, Elazığ, 2000, (s. 15).

"Hz. İsa, Noel ve Yılbaşı", Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XX, Sayı: 4/3-7, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1984, (s. 5).

"Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi", Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/55-70, Elazığ, 2000, (s. 16).

"Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)-I", Doç. Dr. Abdullah AYDEMİR, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: III/65-88, İzmir, 1986, (s. 24).

"Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)-II", Doç. Dr. Abdullah AYDEMİR, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV/1-33, İzmir, 1987, (s. 33).

"Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri", Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 395-415, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 21).

"Hz. Süleyman (A.S.)", Dr. Abdullah AYDEMİR, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I/173-226, Manisa, 1983, (s. 54).

"Isparta ve Çevre Köylerindeki Ziyaret ve Adak Yerleri", Doç. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/133-152, Ankara, 1979, (s. 18).

"İlâhî Dinler Açısından Günah Kavramı", Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXIV, Sayı: 4/41-49, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1988, (s. 9).

"İlâhî Dinler Arasında İslâmiyet ve Özellikleri", Dr. Orhan Seyfi YÜCETÜRK, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXIX, Sayı: 2/41-48, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1993, (s. 8).

"İlâhî Dinlerde Kıble Anlayışı ve Müslümanların Kıble ile İlgili Uygulamaları", Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 39, Sayı: 2/73-100, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran 2003, (s. 28).

"İlâhî Dinlerde Kurban", Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 5/270-291, Ankara, Eylül-Ekim, 1979, (s. 22).

"İlâhî Dinlerde Kurban", Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 6/360-372, Ankara, Kasım-Aralık, 1979, (s. 13).

"İlâhî Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", Dr. Nermin ÖZTÜRK, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13/167-192, Konya, 2002/Bahar, (s. 26).

"İlâhî Dinlere Göre Başörtüsü", Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ, *İslâmiyât*, Cilt : 4, Sayı : 2/19-33, Ankara, Nisan-Haziran 2001, (s. 15).

"İlâhî Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helâl ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVII/151-173, Ankara, 1997, (s. 23).

"İmranlı'nın İnanç Coğrafyası ve İlçedeki Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar", Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII, Sayı: 1/1-19, Sivas, 2003, (s.19).

"İnciller ve Kur'ân Işığında Hz. İsa", Zekiye SÖNMEZ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 137-166, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 30).

"İndra-Dharma", Doç. Dr. Abidin İTİL, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XI/153-170, Ankara, 1963, (s. 18).

"İngiliz Püritenizmi", Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15/105-120, Konya, 2003/Bahar, (s. 16).

"İnkulturasyon: Kültürler Karşılaşmasında İncil", A. Roest CROLLIUS, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 3/165-169, Konya, Kış 2002, (s. 5).

"İnkültürasyon", A. Roest CROLLIUS, Tercüme: Ali İsra GÜNGÖR, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 1/93-105, Ankara, Mayıs-Ağustos 1998, (s. 13).

"İsa ve İlk Kilise", Prof. Christopher ROWLAND, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4/35-45, Ankara, Ekim-Aralık 2000, (s. 11).

"İsa'nın Ref'i", Prof. Dr. Mahmud ŞELTUT, Tercüme: Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIII/319-324, Ankara, 1978, (s. 6).

"İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 18/149-172, Ankara, Ocak-Nisan 2004, (s. 24).

"İslâm Dışı Dinlerde Hac", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/97-120, Sakarya, Haziran 2002, (s. 24).

"İslâm Dışı Dinlere Kur'ân'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçüsü", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 35-39, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 5).

"İslâm Hıristiyan Diyaloğuna Genel Bir Bakış", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/3-11, Samsun, 1990, (s. 9).

"İslâm Kaynaklarında İncil Tartışmaları", Muhammet TARAKÇI, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 239-263, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 25).

"İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmi'nin Yeri", Müşhirul HAK, Tercüme: Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3/287-292, Bursa, 1991, (s. 6).

"İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemlerde Arap Yarımadasındaki Diğer Dinlerin Durumu", Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 19-33, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 15).

"İslâm-Hıristiyan Diyalogundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar", Seyyid Hüseyin NASR, Tercüme: Dr. Atilla ARKAN-Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/77-88, İstanbul, 2001, (s. 12).

"İslâm'ın Diğer Dinler Karşısındaki Mevkii ve Onlarla Alâkası", Dr. Muhammed Abdullah DRAZ, Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 6/333-342, Ankara, Kasım-Aralık, 1977, (s. 10).

"İstanbul'daki Protestan Kiliseleri ve Faaliyetleri", Dr. Mustafa Numan MALKOÇ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 487-509, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 23).

"İstanbul'un Fethinden Önce ve Sonra İstanbul'daki Yahudi Cemaatleri", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14/5-25, Konya, 2002/Güz, (s. 21).

"İstanbul'un Fethinden Sonra Osmanlıların Kazanımları ve Katoliklerin Tepkisi", Charles A. FRAZEE, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17/211-236, Konya, Bahar 2004, (s. 26).

"İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri", Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 10/187-208, Ankara, Mayıs-Ağustos 2001, (s. 22).

"Kahramanmaraş Nurhak İlçesinde Yaşanan Halk İnanışları", Yrd. Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/149-156, Elazığ, 2000, (s. 8).

"Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/163-189, Sivas, 1999, (s. 27).

"Kapsayıcılık Açısından İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı", Doç. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 325-331, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 7).

"Karay Türkleri'nin Dünü Bugünü", Prof. Dr. Şaban KUZGUN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/1-4, Elazığ, 2000, (s. 4).

"Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Üzerine", W. Cantwell SMITH, Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/411-424, İzmir, 1995, (s. 14).

"Karşılaştırmalı-Tarihi Metod", Ninian SMART, Tercüme: Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/553-561, İzmir, 1994, (s. 9).

"Katolik Assomptionistler Tarikatı ve Türkiye", Dr. İsmail TAŞPINAR, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/93-113, Sakarya, Aralık 2004, (s. 21).

"Katolik Kilisesi'nin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", Ali İsra GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 177-191, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 15).

"Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm'a Bakışı", Doç. Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLI/195-224, Ankara, 2000, (s. 30).

"Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar", Orhan Seyfi YÜCETÜRK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I/411-422, Manisa, 1983, (s. 12).

“Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", İbrahim MARAŞ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 237-246, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 10).

“Kıpçak Türkleri’nde Hıristiyanlık”, Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 511-528, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 18).

“Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVI/143-178, Ankara, 1997, (s. 36).

“Kırgızistan’da Dinî Günler ve Bayramlar”, Dr. Kemal POLAT, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 14/169-182, Ankara, Eylül-Aralık 2002, (s. 14).

“Kırgızistan'da Nevruz Kutlamaları", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 4/169-176, Ankara, Mayıs-Ağustos 1999, (s. 8).

“Kilisede Misyoner Düşüncesi", Prof. Dr. Jean DANIELOU, Tercüme: Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVII/101-104, Ankara, 1997, (s. 4).

“Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri", Dr. Ali İsra GÜNGÖR, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIII, Sayı: 1/171-185, Ankara, 2002, (s. 15).

"Kitab-ı Mukaddes ve Diğer Dinlere Göre Hz. Nûh ve Tûfan", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Hz. Nûh’tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, s. 13-20, Yayına Hazırlayan: Doç. Dr. M. Sait ÖZERVARLI, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1999, (s. 8).

“Kitab-ı Mukaddes'e Göre Cemaat ve Bu Cemaatin Hayatında Kilisenin Yeri", Emmanuel E. JAMES, Tercüme: Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 4/311-317, Bursa, 1993, (s. 7).

“Kitab-ı Mukaddes’in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı”, Jean Maire GAUDEUL-Robert CASPAR, Tercüme ve Ekler : Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/131-167, Sakarya, Haziran 2003, (s. 37).

“Konfuçyüs Dini", Lewis HODOUS, Tercüme: Dr. Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXI/391-410, Ankara, 1976, (s. 20).

“Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük“, Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2/43-65, Bursa, 2001, (s. 23).

“Konfüçyüs ve Öğretisi”, Dr. Selahattin FETTAHOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16/305-324, Samsun, 2003, (s. 20).

“Konfüçyüscülük’te Kutsal Metinler”, Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1/79-94, Bursa, 2001, (s. 16).

“Konsillerin Hıristiyanlık’taki Yeri ve Önemi“, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 107-117, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 11).

“Konya'daki Mânevî Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili", Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/19-35, Konya, 1985, (s. 17).

“Kudüs’te Paskalya Kutlamaları“, İlhami AYRANCI, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 39, Sayı: 1/29-36, Ankara, Ocak-Şubat-Mart 2003, (s. 8).

“Kur’an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma”, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *İslâmiyât*, Cilt: 7, Sayı: 1/13-28, Ankara, Ocak-Mart 2004, (s. 16).

"Kur'ân Işığında Azınlıkların Hak ve Hürriyetleri", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/17-26, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 10).

"Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/49-88, Samsun, 1998, (s. 40).

"Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *İslâmî Araştırmalar,* Cilt: 9, Sayı: 3/197-203, Ankara, 1996, (s. 7).

"Kur'ân'a Göre Müşrikler ve Putperestler", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1/26-32, Ankara, Temmuz, 1986, (s. 7).

"Kur'ân'da "Din" Teriminin Anlamı", Yvonne Yazbeck HADDAD, Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9/631-639, Bursa, 2000, (s. 9).

"Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 3-13, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 11).

"Kur'ân'da Hıristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi", Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 213-228, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 16).

"Kur'ân'da Kutsallık Anlayışı", Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9/245-252, Bursa, 2000, (s. 8).

"Kur'ân'daki Sabiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", Yrd. Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 43-81, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 39).

"Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Meryem ve Hz. İsa (a.s.)", Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3/215-224, Bursa, 1991, (s. 10).

"Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Meryem ve İsa (a.s.)", Ahmet GÜÇ, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/75-81, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 7).

"Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", Dr. Baki ADAM, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 9, Sayı: 3/167-176, Ankara, 1996, (s. 10).

"Kurtubî ve el-İ'lâm Adlı Eserine Göre Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", Hidayet IŞIK, *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 40/38-49, Ankara, Mayıs-Haziran 1993, (s. 12).

"Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", Prof. Dr. Baki ADAM, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 20/61-72, Ankara, Eylül-Aralık, 2004, (s. 12).

"Küreselleşme Sürecinde Kırgizistan'da Misyoner Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme", Dr. Durmuş ARIK, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 17/327-349, Ankara, Eylül-Aralık 2003, (s. 23).

"Lamaizm (Tibet Budizmi)", Jorge Luis BORGES, Tercüme: H. İbrahim AÇMAZ, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/429-434, Kayseri, 1986, (s. 6).

"M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkılar", Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/33-44, Elazığ, 2000, (s. 12).

"Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", İskender OYMAK, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/287-300, Elazığ, 1996, (s. 14).

"Maniheizm", Doç. Dr. Harun GÜNGÖR, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/145-166, Kayseri, 1988, (s. 22).

"Maniheizm", Kurt RUDOLPH, Tercüme: Mustafa BIYIK, *Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1/378-393, Çorum,2002/1, (s.16).

"Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV/151-161, Ankara, 1981, (s. 11).

"Mecusî Dininde Mehdi İnancı", Doç. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/1-7, İstanbul, 1986, (s. 7).

"Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Tarih-i Edyân'ına Göre Çin Dinleri", Yrd. Doç. Dr. Ahmet USTA, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11/129-164, Samsun, 1999, (s. 36).

"Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", Yrd. Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/107-128, Adapazarı, 1996, (s. 22).

"Mircea Eliade ile Raffaelle Pettazzoni Arasındaki İlişkiler", Natale SPINETO, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 381-412, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 32).

"Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/1-9, Konya, 1997, (s. 9).

"Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 307-314, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 8).

"Misyoner Bir Din Olarak Klasik Hinduizm", Arvind SHARMA, Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: X/145-161, İzmir, 1998, (s. 17).

"Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 351-378, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 28).

"Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 7-19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 13).

"Misyonerlik Metodlarındaki Değişimler", Yrd. Doç. Dr. Kürşat DEMİRCİ, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 83-86, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 4).

"Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliği", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 38, Sayı: 2/5-28, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, (s. 24).

"Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Doğuşu", Yrd. Doç. Dr. Şaban KUZGUN, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/59-82, Kayseri, 1984, (s. 24).

"Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyonerlik Faaliyetleri", Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 3/5-42, Ankara, Ocak-Nisan 1999, (s. 38).

"Misyonerlik ve Misyonerlerin Çalışma Metodları", Gazi ERDEM, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 38, Sayı: 2/29-54, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, (s. 26).

"Misyonerlik ve Türkiye", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 37-51, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 15).

"Modern İngiliz Teologları: Tarih Aracılığla Teoloji", S. W. SYKES, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16/203-230, Konya, 2003/Güz, (s. 28).

"Monofizit Kiliselerinde Din Anlayışı (Kıpti Kilisesi Örneği)", Prof. Dr. Mustafa ERDEM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 89-97, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 9).

"Monoteizmin Teşekkülü", Raffaelle PETTAZZONI, Tercüme: Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2/285-294, İstanbul, 2000, (s. 10).

"Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", Mustafa BIYIK, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 3/123-138, Ankara, Temmuz-Eylül 2002, (s. 16).

"Mormonlar İsa Mesih'in Son Gün Azizleri'nin Kilisesi", Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 215-266, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 52).

"Mukayeseli Dinler Tarihi", Julien RIES, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/17-24, İstanbul, 1996, (s. 8).

"Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler ve Düşünülen Çözümleri", Doç. Dr. Şaban KUZGUN, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 117-125, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 9).

"Münafıklık ve Dönmelik Üzerine Bir Araştırma", Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIX/347-359, Ankara, 1987, (s. 13).

"Müslüman Kıyafetinde Gezen bir Protestan Misyoneri ile Musahabe", Ahmed HAMDİ, Yayına Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/71-84, Sakarya, Haziran 2003, (s. 14).

"Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", Abdülkadir İNAN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: I, Sayı: IV/19-30, Ankara, 1952, (s. 12).

"Müslüman-Hıristiyan Diyalogu ve Ülkemizde İslâmın Hoşgörüsü", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXIII, Sayı: 3/75-82, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1997, (s. 8).

"Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Güncel Yaklaşımlar", Dr. Ali İsra GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 333-343, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 11).

"Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 1/117-153, İstanbul, Ocak-Haziran, 1998, (s. 37).

"Müslüman-Hıristiyan Polemiği ile İlgili XIX. yy.'a Ait Bir Eser", Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 9/482-499, Konya, 2003, (s. 17).

"Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler", Prof. Dr. Baki ADAM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 103-118, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 16).

"Müsteşrik Alfred Guillaume'in "Havariler Amentüsü"nün "Kur'an"Açısından Değerlendirmesi", Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 16, Sayı: 3/372-377, İstanbul, 2003, (s. 6).

"Nag Hammadi Literatürü ve "Âdem'in Vahyi", Yrd. Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/93-125, Samsun, 1993, (s. 33).

"Nasturilik ve Türkler", Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 529-538, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 11).

"Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semâvi Tanrılar", Mircea ELIADE, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Harun GÜNGÖR, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/283-287, Kayseri, 1983, (s. 5).

"Orta Asya'da Budizmin Yayılması", Şükrü USLU, *İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/35-41, Malatya, 1995, (s. 7).

"Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", Doç. Dr. Harun GÜNGÖR, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6/81-94, Kayseri, 1989, (s. 14).

"Ortodoksluk Zaviyesinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Arasında Diyalog", Emmanuel ADAMAKİS, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/25-31, Elazığ, 2000, (s. 7).

"Osmanlı Ermenileri Arasında Katolik Kilisesi'nin Kuruluş Faaliyetleri", Yrd. Doç. Dr. Davut KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/135-147, Elazığ, 2000, (s. 13).

"Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar ve Misyonerlik Faaliyetleri", Yrd. Doç. Dr. İlknur Polat HAYDAROĞLU, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 21-35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 15).

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Yıkılışında Misyonerlik Faaliyetleri", Dr. Ali SARIKOYUNCU, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/91-114, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 24).

"Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemindeki Misyonerlik Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerle İlgili Çalışmalara Yönelik Bir Bibliyografya Denemesi", Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/114-130, Sakarya, Haziran 2003, (s. 17).

"Ökümenik Hareketin Ortaya Çıkışı", Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 223-236, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

"Ölüleri Kutsallaştırma: Türbeler ve Ziyaret Yerleri", M. Şemseddin GÜNALTAY, Sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/187-191, Sivas, 1996, (s. 5).

"Ömer Rıza Doğrul'un Misyonerliğe Dair İki Makalesi Üzerine", Dr. Sami BAYBAL, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18/155-173, Konya, Güz 2004, (s. 19).

"Ön Asya'ya Yönelik Misyoner Faaliyetleri", Dr. Orhan Seyfi YÜCETÜRK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/319-333, İzmir, 1994, (s. 15).

"P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme", Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14/111-126, Erzurum, 1999, (s. 16).

"P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme", Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet ÖSKAN, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 1, Sayı: 1/106-116, Ankara, Mayıs-Ağustos 1998, (s. 11).

"Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 6/51-75, Ankara, Ocak-Nisan 2000, (s. 25).

"Pavlus'un Ahlâk Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 9/1-23, Sakarya, Haziran 2004, (s. 23).

"Pavlus'un Evlilik Hakkındaki Görüşü", Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/77-91, Isparta, 2001, (s. 15).

"Pavlus'un Hıristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 39-54, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 16).

"Pavlus'a Göre "Diriliş" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü" Meselesi", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/7-22, İstanbul, 2001, (s. 16).

"Prof. Dr. Günay Tümer, Eserleri ve Türkiye Dinler Tarihine Katkıları", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 109-120, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 12).

"Prof. Dr. Günay Tümer'in Hayatı ve İlmi Kişiliği", Dr. Süleyman SAYAR, *Dinler Tarihi Araştırmaları- I*, s. 123-124, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 2).

"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVI/509-519, Ankara, 1997, (s. 11).

"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", Dr. Baki ADAM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 63-72, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 10).

"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVI/499-508, Ankara, 1997, (s. 10).

"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 41-51, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 11).

"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Türkiye'deki Dinler Tarihi ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkıları", Sami KILIÇ, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2/89-102, Elazığ, 1997, (s. 14).

"Protestan Reformu ve Martin Luther", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 197-245, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 49).

"Ramazan Ayı ve Dinlerde Oruç", Dr. Orhan Seyfi YÜCETÜRK, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXIV, Sayı: 2/75-78, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1988, (s. 4).

"Roma'daki Beynelmilel Din Bilginleri Kongresi", Prof. Dr. Annemarie SCHIMMEL, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: I-II/16-22, Ankara, 1955, (s. 7).

“Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", Dr. Sami BAYBAL, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15/169-187, Konya, 2003/Bahar, (s. 19).

“Sabataycılık/Dönmelik Bağlamında Mesih Anlayışına Genel Bakış“, Dr. Asife ÜNAL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 177-183, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 7).

“Sâbiîlik ve Sâbiîler", M. Fatih KESLER, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXIV, Sayı: 2/57-74, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1988, (s. 18).

“Sabiîlikte Din ve Din Anlayışı", Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 135-150, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 16).

“Satanizm Misyonerliği ve Kimliğini Arayan Gençliğimiz”, Prof. Dr. Ahmet GÜÇ, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/38-70, Sakarya, Haziran 2003, (s. 33).

“Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğreticisi-II", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2/3-34, Samsun, 1987, (s. 32).

“Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi-I", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1/3-39, Samsun, 1986, (s. 37).

“Selçukluların İslâm’a Davet Politikası ve Gayr-i Müslimlerle İlişkileri", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXVI, Sayı: 4/19-30, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 2000, (s. 12).

“Semavî Dinlerde Oruç", Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 4/192-208, Ankara, Temmuz-Ağustos, 1978, (s. 17).

“Sembol ve Sembolizm", Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7/369-387, Konya, 1997, (s. 19).

“Sır Dinleri", Dr. Mehmet ÇELİK, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/213-225, Erzurum, 1988, (s. 13).

“Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizim)“, Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/189-198, Sakarya, Aralık 2003, (s. 10).

“Sih Dini (Sihizm)", Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII/391-417, Ankara, 1986, (s. 27).

“Sih Dini", Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11/85-95, Kayseri, 2001, (s. 11).

“Sihizm'in Din Anlayışı", Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 279-308, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 30).

“Sihizm'in Kurucusu Guru Nanak ve İslâmiyet", Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/157-168, Elazığ, 2000, (s. 12).

“Sosyal ve Dînî Açıdan Fırat Havzası Süryânileri", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/27-40, Isparta, 1997, (s. 14).

“Sumer Dini-I", Hartmuth SCHMÖKEL, Tercüme ve Açıklama: Mehmet Turan ÖZDEMİR, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX/197-217, Ankara, 1973, (s. 21).

"Sumer Dini-II", Hartmuth SCHMÖKEL, Tercüme ve Açıklama: Mehmet Turan ÖZDEMİR, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXI/367-390, Ankara, 1976, (s. 24).

"Swinburne'nin Teslis Felsefesi", Dr. Mehmet Sait REÇBER, *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4/99-114, Ankara, Ekim-Aralık 2000, (s. 16).

"Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri", Dr. Mehmet ÇELİK, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/267-274, Erzurum, 1988, (s. 8).

"Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar", Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt : VI, Sayı: 1/1-16, Sivas, 2002, (s.16).

"Şehristanî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve "el-Milel ve'n-Nihal" İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", Yrd. Doç. Dr. Şaban KUZGUN, *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2/179-208, Kayseri, 1985, (s. 30).

"Şeytana Tapma, Yezidilerin İnanç Esasları", Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIII/359-366, Ankara, 1978, (s. 8).

"Taberî Tefsiri'ndeki Hıristiyanlığa Bir Bakış", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 193-211, Ankara, 2004, (s. 19).

"Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri", Zafer İslam HAN, Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXV/139-152, Ankara, 1981, (s. 14).

"Tanah'ta Vahiy Anlayışı", Muhammet TARAKÇI, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1/193-218, Bursa, 2002, (s. 26).

"Tanrının Sıfatları Üzerine", Raffaelle PETTAZZONI, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3/53-76, İstanbul, 2001, (s. 24).

"Tarih Boyunca Anadolu'da Yaşayan Gayr-i Müslimlere Genel Bir Bakış", Doç. Dr. Osman CİLÂCI, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXV, Sayı: 4/19-28, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1999, (s. 10).

"Tarih Öncesine Ait Dinlerle, İlkel Dinler", Ninian SMART, Tercüme: Doç. Dr. Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXV/297-323, Ankara, 1981, (s. 27).

"Tarihsel Süreç İçerisinde Ortodoks Hıristiyanlıktaki Patriklikler", Dr. Münir YILDIRIM, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2/235-251, Adana, Temmuz-Aralık 2003, (s. 17).

"Tarihten Günümüze Sabataycılık/Dönmelik Meselesine Yaklaşımlar", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 127-164, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 38).

"Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV*, s. 119-126, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2004, (s. 8).

"Teosofi ve Yeni Çağ Hareketi", Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet ÖSKAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, s. 193-222, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 30).

"Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVI/359-404, Ankara, 1997, (s. 46).

"Tibet Budizmi'nde Din Anlayışı", İbrahim SÜMER, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 327-341, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 15).

"Tokat Yöresindeki Sünnî ve Alevî Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar", Yrd. Doç. Dr. Yahya Mustafa KESKİN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/209-226, Elazığ, 2000, (s. 18).

"Tomas İncili", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/13-25, Samsun, 1990, (s. 13).

"Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVI/155-172, Ankara, 1983, (s. 18).

"Tukue'lerin Dini", P. Wilhelm SCHMIDT, Tercüme: Sâdettin BULUÇ, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: XIV/63-80, İstanbul, 1966, (s. 18).

"Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerinde Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", Dr. Yahya Mustafa KESKİN, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/185-201, Elazığ, 1999, (s. 17).

"Türbelere Paçavra Bağlama ve Mum Yakma Hurâfelerinin Menşei", Abdülkadir İNAN, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961, s. 180-182, Ankara, 1962, (s. 3).

"Türk Ceza Kanunu Karşısında Yehova Şahitleri", Dr. Günay TÜMER, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 3/177-182, Ankara, Mayıs-Haziran, 1977, (s. 6).

"Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)", Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 179-197, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s.19).

"Türk Ortodoks Kilisesi ve Geleceğe İlişkin Düşünceler", Mustafa BAŞ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 477-485, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 9).

"Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8/7-17, Konya, 1999, (s. 10).

"Türk Töresi Üzerine Yeni Bir Araştırma", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIII/97-120, Ankara, 1978, (s. 24).

"Türkçe Literatürde Yehova Şahitleri", Süleyman SAYAR, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 4/281-292, Bursa, 1993, (s. 12).

"Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)", Dr. Seyfettin ERŞAHİN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/95-114, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 20).

"Türkiye Presbiteryen Kilisesi'nin Diyaloga Bakışı", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 277-282, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 6).

"Türkiye'de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri", Prof. Dr. Mustafa ERDEM, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 271-290, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 20).

"Türkiye'de Bahâîlik ve Bahâî Faaliyetleri", Prof. Dr. Mustafa ÖZ, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 317-324, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 8).

"Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 109-116, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 8).

"Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılmış Lisansüstü Tezler Üzerine Düşünceler", Yrd. Doç. Dr. Mustafa ERDEM, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, s. 83-95, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1992, (s. 13).

"Türkiye'de Ortodoks Misyonerliği", Doç. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 135-146, *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*, İstanbul, 2004, (s. 12).

"Türkiye'de Protestan Misyonerliği", Dr. Mustafa Numan MALKOÇ, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 161-193, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 33).

"Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 93-122, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 30).

"Türkiye'de Dinler Tarihinin Tarihçesi", Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/109-124, Ankara, 1961, (s. 16).

"Türkiye'de Misyonerler Nasıl Serbest Hareket Ediyorlar?", Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 85-90, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 6).

"Türkiye'deki Akademisyen Dinler Tarihçilerin Bibliyografyası", İbrahim SÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIII, Sayı: 1/187-229, Ankara, 2002, (s. 43).

"Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış", Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/109-120, Ankara, 1962, (s. 12).

"Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı*, s. 129-142, Ankara, 1976, (s. 14).

"Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", Prof. Dr. Hikmet TANYU, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1976.

"Türklerin Dini Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4/1-9, Konya, 1997, (s. 9).

"Türklerle Hıristiyanlar Arasındaki İlişkilere Genel Bir Bakış", Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 457-476, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 20).

"Varsak Türkmenleri'nde Yer-Su İnancının İzleri", Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I,* s. 257-270, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

"Vatikan Ruhani Devletinin İdari Yapısı", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXXIII, Sayı: 4/3-16, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1997, (s. 14).

"Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", Yrd. Doç. Dr. Mahmut AYDIN, *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4/47-74, Ankara, Ekim-Aralık 2000, (s. 28).

"Yahudi Dininde Ailenin Yeri", Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV/241-266, İzmir, 2001, Yaz-Sonbahar, (s. 26).

"Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)", Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9/307-324, Bursa, 2000, (s. 18).

"Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", Doç. Dr. Mehmet AYDIN, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIX/267-283, Ankara, 1987, (s. 17).

"Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik-II", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4/13-34, Konya, 1991, (s. 22).

"Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV/97-121, İzmir, Kış-İlkbahar 2002, (s. 25).

"Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENAY, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2/117-146, Bursa, 2002, (s. 30).

"Yahudi-Hıristiyan İnciller (Önsöz ve Tercüme)", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10/7-14, Samsun, 1998, (s. 8).

"Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", Baki ADAM, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1/44-51, Ankara, 1992, (s. 8).

"Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVII/333-358, Ankara, 1997, (s. 26).

"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi", Doç. Dr. Hikmet TANYU, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV/95-124, Ankara, 1967, (s. 30).

"Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı", Prof. Dr. Baki ADAM, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 299-307, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 2004, (s. 9).

"Yahudilik Açısından Hıristiyanlığa Bakış",Yusuf ALTINTAŞ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 177-185, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 9).

"Yahudilik ve Şiddet", Doç. Dr. Baki ADAM, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 1/23-34, Ankara, Ocak-Mart 2002, (s. 12).

"Yahudilik'te Peygamberlik ve Peygamberler", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IX/127-161, İstanbul, 1995, (s. 35).

"Yahudilikdeki Arz-ı Mev'ud Anlayışının Boyutları", Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXIII/101-111, Ankara, 1992, (s. 11).

“Yahudilikte Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler", Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1/63-78, Bursa, 2001, (s. 16).

“Yahudilikte Din Kavramı ve Din Anlayışı", Doç. Dr. Baki ADAM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 129-134, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 6).

“Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar", Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11/125-156, Konya, 2001/Bahar, (s. 32).

“Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler“, Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV/123-145, İzmir, Kış-İlkbahar 2002, (s. 23).

“Yehova Şahitleri", Fahri KAYADİBİ, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/83-90, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 8).

“Yehova Şahitleri”, Bünyamin OKUMUŞ, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 38, Sayı: 2/55-70, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran/2002, (s. 16).

“Yehova Şahitlerinin İnanç Sistemi Nasıldır?", Prof. Dr. Günay TÜMER, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 79-83, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 5).

“Yehova Şahitlerinin Kutsal Kitap Anlayışı", Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV/267-292, İzmir, 2001, Yaz-Sonbahar, (s. 26).

“Yehova Şahitlerinin Mahiyeti ve Ülkemizde Mer'i Hukuk Karşısındaki Durumu", Doç. Dr. Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVI/491-548, Ankara, 1983, (s. 58).

“Yehova Şahitlerinin Temel Öğretilerine Göre İsa-Mesih“, Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 329-350, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 22).

“Yehova Şahitliği'nin Ortaya Çıkışı“, Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 283-297, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 15).

“Yehova Şehitleri Hareketi ve Bir Din Olup-Olmadığı", Doç. Dr. Günay TÜMER, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVII/221-263, Ankara, 1985, (s. 43).

“Yeni Ahid'de Din ve Din Anlayışı", Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 71-80, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 10).

“Yeni Dini Akımlar", Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 81-87, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 7).

“Yeni Oluşan Hıristiyan Dinler Teolojisi”, Micheal L. FITZGERALD - Felix A. MACHADO, Tercüme: Doç. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII/333-348, İzmir, Kış, İlkbahar 2003, (s. 16).

“Yezidiler ve İnanç Esasları", Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Belleten Dergisi*, Yıl: Nisan 1988, Cilt: LII, Sayı: 202/33-74, Ankara, 1988, (s. 42).

“Yuhanna'nın Vahyi ve Hıristiyan Tarihindeki Yansımaları“, Doç. Dr. Baki ADAM, *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*, s. 119-124, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, (s. 6).

"Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", Raffaelle PETTAZZONI, Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/139-146, Sakarya, Haziran 2002, (s. 8).

"Zerdüştîlik'te Din Anlayışı", Doç. Dr. Ali ERBAŞ, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, s. 269-278, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 10).

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARI

THE STUDIES OF THE HISTORY OF RELIGIONS IN TURKEY

Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN

It is an accepted belief that scientific research and investigation can be carried out only with the help of well-prepared bibliographies. A scientist or an investigator can find required work for his fieldwork without wasting time only with the aid of well-organized bibliographies. In any subject, some existing works may not be perfect due to being unaware of the works previously written.

This study aims to fulfill the shortcomings in question, even if it is partial.

This paper is composed of two parts; one includes the books and the other one includes the articles in the History of Religions. In the first part, the books -have been given according to the latest editions- and in the second part, the articles can be found in alphabetical order.

الملخص

من الحقائق المعروفة أن الدراسات والبحوث العلمية تعتمد على الفهارس الفنية، فوصول العالم أو الباحث إلى المراجع اللازمة في مجال بحثه دون أن يضيع وقته مرهون بهذه الفهارس المرتبة ترتيبا جيدا. فالنقص أو الضعف الحاصل في المؤلفات يتولد في الغالب من عدم الاطلاع على المصادر السابقة. فهذا البحث الذي أعدناه يهدف إلى سد هذا الفراغ نسبيا في مجاله. والبحث يتكون من مقدمة وقسمين، أولهما الكتب وثانيهما البحوث. وفي المقدمة قدمت معلومات عن تطور علم تاريخ الأديان. وفي القسم الأول رتبنا الكتب –مراعاة لطباعاتها الأخيرة–، أما في القسم الثاني فقد رتبنا البحوث ترتيبا أبجديا.

KİTAPLAR, TEZLER
VE
BİLİMSEL ETKİNLİKLER

Abdulfettah Ebu Gudde* (ö. 17 Şubat 1997)'den İlim Yolcularına...

Yrd. Doç Dr. Seyit Bahçıvan

Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selam Efendimiz Muhammed'e (s.a.v.), onun âl-i beyti ve sahabîlerine olsun.

Beni bu değerli ve saygın fakültede, bu güzel, hayırlı ve aydınlatıcı toplantı ile şereflendiren yüce Allah'a hamd ederim. Bu, bana Allah'ın bir lütfudur ve benim herhangi bir çabam olmaksızın bunu da bana bahşetmiştir. Lütuf O'nundur. Allah'ın bu lütfuna hamd olsun. İlim kulvarında, eğitim meclisinde ve hayır ocağında toplandığımız –ki o da bu üniversitedir- bu an, mübarek bir an ve güzel bir başlangıçtır. Ancak bu mecliste, bu ümmetin âlimlerinin, değerli hocaların varlığından dolayı utanmam beni sükuta zorluyor. Kişinin kendi kadrini bilmesi gerekir. Hadiste de şöyle buyuruluyor: "Allah, kendi haddini bilip de onu aşmayan kişiye rahmet etsin". Ben de aslında değerli hocaların, büyük ve mübarek kardeş-

* Abdülfettah Ebu Gudde 1917 yılında Halep'te doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini memleketi Halep'te yaptı. Halep'in meşhur âlimleri, asrın fakihi Mustafa Zerkâ, muhaddis ve Halep tarihçisi olarak meşhur olan Muhammed Râğıb Tabbâh ve pek çok kimseden ders aldı. Bu arada hat meşketti. Ayrıca baba mesleği dokumacılık ve ticareti de öğrendi. Yüksek tahsilini ise Ezher Şeriat Fakültesinde yaptı. Bunun yanında Kahire'de tanışmış olduğu Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve çok sevip saydığı Muhammed Zâhid Kevserî'den özel dersler aldı. Mısır'a gittiği ilk yıl bu iki zatla karşılaşmamış olsaydı Ezher'de öğrenimini bırakıp memleketine dönmeyi düşündüğünü söylerdi. 1951 senesi Ezher dönüşü, memleketi *Halep Liselerinde* 11 yıl İslam Dini Dersi, daha sonra *Dımaşk Ünivrsitesi Şeriat Fakültesi*'nde Fıkıh ve Usûl dersleri verdi. Suriye'de parlamenter sistemin hâkim olduğu dönemde 1962'de Halep milletvekili olarak meclise girdi. Rejim değişikliği sırasında hapsedildi, sonra serbest kaldı, ama ülkesini terk etmek zorunda kaldı. 1965–1988 yılları arasında Riyad'da *el-Ma'hed el-Âlî li'l-Kadâ* ve *Muhammde b. Suûd el-İslamiyye Üniversitesi Davet ve İslam Dini Esasları Fakültesi*, 1988–1991 yılları arasında da *Riyad Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Yüksek Lisans ve Doktora Bölümü*'nde Hadis ve Hadis Usûlü Dersleri verdi ve onlarca tez yönetti. 1991 yılında üzerinde çalıştığı ilmi çalışmalarını tamamlamak üzere Üniversite'den ayrıldı. 17 Şubat 1997/ 9 Şevval 1417 Pazar sabahına yakın Riyad'da vefat etti. Cenazesi, pazartesi günü Mescid-i Nebevi'de kılınan yatsı namazının arkasından Bakî' Kabristan'ına defnedildi. Uzun yıllar hizmet ettiği ülkede, Kevserî'nin talebesi olduğu için rahatsız edildi, kendisi ve hocası Kevserî aleyhine üç ciltlik reddiye yazdırtıldı. Rahatsız edenleri hiç muhatap almadı, Allah'a havale etti. Bu da –kendi ifadesiyle- onları çıldırttı. Hayatı boyunca eslâfın eserlerini tahkik ederek yayınlamayı ve kendi düşüncelerini bu eserlerin dipnotlarında vermeyi müstakil telife tercih etti. Yayınladığı eserlerin sayıyı 80 ulaştı. *Safahât min Sabri'l-'Ulemâ 'alâ Şedâidi'l-'İlmi ve't-Tahsîl, Kîmetu'z-Zemen inde'l-'Ulemâ, er-Rasûlu'l-Mu'allim ve Esâlîbuhu fi't-Ta'lîm, Lemehât min Târîhu's-Sünne* teliflerinden; *er-Raf'u ve't-Tekmîl ve el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Leknevî, Kâvâ'id fî 'Ulûmi'l-Hadîs li't-Tehânevî,et-Tasrîh bimâ Tevâtera fî Nüzûlu'l-Mesîh li'l-Keşmîrî, Fethu Bâbi'l-'İnâye li'l-Kârî, Risâletu'l-Müsterşidîn li'l-Muhâsibî* de tahkik ettiği, eserden daha kıymetli ve yerine göre de uzun talikler yazdığı eserlerden bazılarıdır.

Not: Bu Konferans 1996–1997 ders yılı başında fakültemizde verilmiştir. Konferans metnini banttan çözmede katkıda bulunan kıymetli kızım Humeyra'ya ve diğer arkadaşlarıma burada teşekkür ediyorum.

lerin huzurunda konuşmamalıyım. Ancak onlar beni öne sürdüler, ben de öne geçtim, mazeretimi kabul etmediler ben de sustum. Bana düşen de onların emirlerine uymak ve davetlerine icabet etmektir. Peşinen kendilerine teşekkür eder ve konuşmamda hâsıl olacak kusur ve eksiklikten dolayı özür dilerim. Şunu da biliyorum ki onlar 'en iyi mazur görenler, en değerli, hataları bağışlayanlardır'. Allah kendilerini hayırla mükâfatlandırsın.

Bu toplantının, hakkı ve sabrı tavsiye eden toplantı olmasını diliyorum. Bizlerin –tüm kardeşler olarak- iyilik yolunda, İslam yolunda, peygamber yolunda, Allah (a.c.) yolunda olmamız gerekir.

Elhamdülillah! Hepimiz mümininiz. Elhamdülillah! Hepimiz İslam'ı seviyoruz. Elhamdülillah değerli Müslümanların neslinden geldik. Eğitim ve öğretim hayatımızdaki bütün hayır ve lütuflarından dolayı Allah'a hamd olsun. Allah'a, bu değerleri bize bahşettiği, bizi Müslümanlardan kıldığı ve peygamber (a.s.) sevgisini verdiği için hamd ediyorum.

Sözüm öğrenci kardeşlerimedir. Hocalarımdan ve değerli kardeşlerimden izin isteyerek sözümü öğrencilere yöneltmek istiyorum; ki konuşmaya cesaret edebileyim, faydalı ve ders verici gördüğüm bazı sözleri öğrenci kardeşlerime söyleyebileyim.

İster dünyevi olsun ister dini, ilmin bu dünyadaki amacı nedir? Gayesi hepinizin bildiği gibi onunla amel edilmesi ve uygulanmasıdır. İnsan, dünya işleriyle ilgili bir şey öğrense, örneğin, elektriği öğrense, bunun amacı, onun ışığından faydalanmak, onunla makineleri çalıştırmaktır. Dokumacılığı öğrense, bunun da amacı bir şeyler dokuyup onu giyinmek ve ticaretini yapmaktır.

Fakat üniversite ve liselerde gördüğümüz tahsilin, Milli Eğitim Bakanlığı ve bize bu alanda özen gösteren ailelerimizce gayesi de, öğrendiklerimizi pratiğe dökmek yani uygulamaktır. Çünkü uygulanmayan ilim meyvesiz ağaca benzer, hiçbir fayda vermez. Bu dünyadaki öğretimin ve öğrenimin amacı uygulamaktır. Dünyevi ilimlerin gayesinin uygulama olduğunu zikrettik, şer'i ilimlerin gayesi de uygulamaktır. Bunu kesinlikle iyi kavramalıyız. Çünkü bir çok kişi ilim tahsiline mecburi veya ihtiyari bir sebeple başlar.

Mesela mecburi bir sebep, annesi, babası veya ailesi çocuklarının okumuş olmasını, veya din sahasında hoca olmasını istemeleri. Yine mecburi bir başka sebep de fakirlik veya muhtaçlıktır. Eğer ilim tahsil etmezse kendisini fakir ve yoksul bulur, bahçede çalışan kardeşi gibi yetersiz kalır. Ama o istiyor ki, bahçedeki kardeşinden tahsil bakımından, makam ve mevki ve toplumsal konum bakımından daha iyi olsun, bu da güzel bir şeydir. İşte bu gibi sebepler insanı ilim öğrenmeye sevk eder. Ancak bu ilmi tahsil eden çoğumuz onu tahsil etmekle kalır, gayesini yerine getirmez. Gayesi de onu uygulamaktır. Örnek olarak alanımızdaki dini ilim talebelerini ele alalım. Dini ilim talebesi şereflidir. Bu şerefleri, Allah'ın dini ve Peygamber'in (s.a.v) sünnetini öğrenmelerinden gelmektedir. Ancak onlardan çoğu okumaya aylık için yöneliyorlar, imam veya hatip veya din görevlisi olarak vazife elde etmek için başvuruyorlar. Bu güzel bir şeydir, ama amaç bu değildir. Amaç, İslam'ın hükümlerini öğrenmek, dinin emirlerini anlamaktır. Böylece bu emirlere uysun ve kendisinden ailesi, kardeşleri ve hemşerileri

faydalansın, kendisini ve çevresindekileri aydınlatan bir lamba gibi olsun, insanlar da ondan istifade etsinler. Ancak kendisini maaşla sınırlandırırsa, aylığın etkisi mahduttur; bunda pek bir şeref de yoktur. Şeref ilmi, ancak gayesi için tahsil etmededir. Kişi ilmi gayesi için öğrenirse, o zaman îsâr ehlinden/başkalarını kendine tercih edenler zümresinden olur. Yani başkası için savaşan mücahit gibi başkası için ilmi öğrenir. Ama rütbe, aylık, vazife veya makam elde etmek gibi kendisi için öğrenirse, o zaman hayırda kendine cimri davranan fakir, uzak görüşlü olmayan kişi durumundadır. Öyleyse kardeşlerim ve sevgili öğrenciler, bu ilmi tahsil etmenin gayesi onu uygulamaktır. Bu konuda size küçük bir fıkra anlatayım, konuyu açıklayıcı ve konuşmamızı renklendirecek basit bir fıkra.

Memleketimiz Halep'te Şaban Paşa'nın vakfettiği bir medrese vardır. Dini bir okuldur. *eş-Şa'baniyye* diye bilinir. Bu medresede şer'î ilimler öğretilir. Orada bir hoca varmış, hocam Mustafa ez-Zerka'nın dedesi Muhammed ez-Zerka. Bu zat, o medresenin şeyhi ve Halep'in de meşhur hocasıymış, Osmanlı Devleti'nde, zamanın ilim ve fıkıh hocasıymış aynı zamanda. Bu şeyh, bu anfi gibi büyük bir odada otururmuş. Ona Halep'ten alimler gelirmiş, kendisi Hanefi mezhebindenmiş, ama Şafiiler de, kendisinden hükümlerin nasıl çıkarıldığını ve problemlerin nasıl çözüldüğünü öğrenmek için onun meclisine gelirlermiş. Yani kimi hoca vardır sadece ilim öğretir, kimi de hem ilim hem de akıl öğretir. Eğer ikincisini bulabilirsek –ilmi ve aklı öğreten hocayı- bu mükemmel bir ganimettir. İşte Şeyh Muhammed ez-Zerka –Allah rahmet eylesin- bu anfi gibi bir odada oturuyormuş. Köyden bedevi bir adam gelmiş, medreseye girmiş, abdest almış ve kuşluk namazını kılmış, sonra da pencerenin önüne gelip durmuş, bakmış ki içerde sarıklı ve hocalardan oluşan büyük bir topluluk var, şeyh de aralarına oturmuş onlara *İbn-i Âbidîn Hâşiyesi* okutuyormuş. Bu bedevi adam da, ne İbn-i Âbidîn'i biliyor, ne de İbn-i Âbidîn dışında birisini, hiçbir şeyden haberi yok. Sonra konuşulanlardan bir şey de anlamamış. Bir bu sarıklı hocalara bakmış bir de hocalarına, sonra uzun uzun düşünmüş. Hocanın ders yaptığı odada kitaplarla dolu raflar varmış, yani kütüphane. Şeyhin, oturanların ve bu büyük şeyhin talebeleri olan alimlerin halini süzdükten sonra, sert bir bedevi lehçesiyle şöyle demiş: Şeyh, şeyh!. Evet, demiş şeyh. Bu kitaplar ne diyor biliyor musun? Ne diyor, demiş şeyh. Bu kitapların hepsi **iyi adam ol** diyor demiş bedevî. Yani bu kitaplığın tamamının amacı, **insanı salih bir kişi yapmak**. Doğru söyledin evladım demiş, şeyh. Bu bedevi, o kütüphanenin amacının –isterseniz beş katlı olsun- insanı ıslah etmek/düzeltmek olduğunu anlamış.

Yoksa ilmin gayesi şu değildir:

"Nice hoca vardır, pek çok kocaman kitaba sahiptir

Fakat onlarda ne olduğunu bilmez

Zanneder ki keramet kavuğun büyüklüğünde

Gidip kocaman bir sarık satın alır". Hayır, amaç bu değildir.

Bunun için ilim tahsil etmekten gayemiz –kardeşlerim-, nefsi ıslah etmek ve etrafındaki insanları ıslah etmek, ihtiyacı olana iyilik yapmaktır. Çünkü insan iyi olursa iyiliği etrafındakilere de taşar.

Biz henüz yılın başındayız. Bu ilmi tahsil etmedeki niyetimiz, önce kendimize, sonra da insanlara faydalı olması için öğrenmek ve toplumu tam manasıyla; ahlakıyla, istikametiyle İslam gerçeğinin uygulandığı sağlam İslamî bir toplum haline getirmek olmalıdır. İşte o zaman İslam başkalarının gönlünde yer bulur. İslam'a davet yollarından dil ile yapılanı vardır, faydalı olabilir. Mesela bir hocanın ağzı laf yapar, insanları İslam'a davet eder, insanlar da onu dinler, sözlerinden hoşlanırlar. Fakat söyledikleri gönüllerine girmez, sadece kulaklarında kalır. Niçin? Çünkü uygulaması yoktur. Ama, eğer söyledikleriyle amel ediyorsa o vakit gönüllerine girer. Bunun için ilim ile amel etmek, insanın gittiği her yerde parlak, aydınlatan, örnek bir kişi olması için doğru anahtardır. Bulunduğu her yerde aydınlatan bir lamba ve kendisi doğru yolda olan bir rehber olur. Bundan dolayı, eğer kişi ilim tahsil edecekse iyi niyet sahibi olmalı. Eğer iyi niyet sahibi olursa –bağışlayın- rızkı azalır mı? Hayır, rızkı azalmaz, kazanır, kazanır.

Şeyh İbn Atâillahi'l-İskenderî *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eserinde -ki ben bu kitapçığı talebe kardeşlerimin okumalarını isterim, ahlaka dair küçük bir kitap, bir başka ifadeyle şeriata ve fıkha tamamen uygun, berrak tasavvufu anlatan güzel bir kitaptır- sözlerin en yerinde ve doğrusu olan bir söz söylüyor, diyor ki: "Cenab-ı Hak kulun peşin yaptığına, taksit taksit karşılık vermekten münezzehtir". Değerli hoca kardeşlerim bu sözün manasını çabucak anlarlar. Ama bazı öğrenci kardeşlerimiz anlamada güçlük çekebilirler. Kulun peşin muamelesinde, yani kul bir iyilik yaptığında, Allah da ona –hâşâ- 'sevap yok' diyecek, 'şimdi hazinelerim boş, sevabı erteliyorum' diyecek. Hayır. "Cenab-ı Hak kulun peşin yaptığına taksit taksit karşılık vermekten münezzehtir" sözü bir benzetmedir. Zira Allah ile kulu arasında para yoktur. Bu sözün anlamı; Allah o kulunu hemen olgunlaştırır, yüceltir, insanlar da ona saygı duyar ve severler. Ayrıca Allah onun rızkına, keremine, ahlakına, evine bereket ve dinine de salâbet verir. Böylece o kimse Müslümanlara küçük bir örnek, salih bir önder, Allah Teâlâ'nın peygamberi, resullerin efendisine (s.a.v.) uymaya davet eden bir kişi olur. Bu sebeple kişinin niyetini iyileştirmesi lazımdır. Eğer niyetini iyileştirirse, bildiği veya bilmediği yerlerden rızıklar gelir. Ama niyetini iyileştirmezse maddeci olarak kalır. Özür dileyerek, bazı öğrencilere bir başka örnek daha vermek istiyorum. Bizim memleketimizde ve bu güzel memlekette çok ilim talebesi var –elhamdülillah-. Ama insanlar bilirler ki bu öğrenci maddeci, malı sever hani. Bu öğrenci dediğim yani bu hoca. Kimse ona iltifat etmez. Bir de birisini dürüst, kimsenin malında gözü olmayan, kanaatkar, takva sahibi, cömert bir adam olarak tanırlar. İşte o zaman bu kişiyi severler ve onu örnek almak isterler, ona saygı gösterirler, ona uyarlar. Bu adam onlara para mı verdi? Onlara karşı kaba kuvvet mi kullandı? Onlara kendini kabul ettirmek için baskı mı yaptı? Hayır. Ancak insanların kalpleri kendilerini hayra yönlendiriyor. Sen güzel bir koku alsan, bu seni tabii olarak onu koklamaya sevk eder. Bunun gibi, insan fıtraten hayrı sever. Bundan dolayı kişiler niyetlerini iyileştirdiklerinde velev ki fizik, kimya, modern ilimler vs.. okuyor olsunlar, diğer insanlar niyetlerini, ahlaklarını, dinlerini, ilim ve tahsilde sadakatlerini takdir ederler. Bu sebeple kişinin, tahsilinin başında iyi niyetli olması gerekir. Eğer iyi niyetli olursa ilim kapıları kendisine açılır, ayrıca rızık kapıları da açılır.

Alimlerin pek çoğu köyden şehre geldiler, fakir ve cahildiler. İyi niyetle ilim talep ettiklerinde içlerinden bazıları Şeyhülislam oldu, sadrazama hükmeder oldu, devletteki bütün kişilerden önde gelir oldular. Niçin? Çünkü ilmin şerefi idari otoritenin şerefinin üstündedir. Çünkü ilmin otoritesi, idari otoritenin üstündedir. İdari otorite zahire hükmeder, bedene hükmeder, cisimlere ve davranışlara hükmeder; ama ilmin otoritesi kalbe hakimiyet kurar, kalplere hükmeder. Bunun için aslen köylü veya küçük bir memleketten gelen bu kişiler daha sonra lider oldular, bütün insanlara örnek, hayır timsali kişiler oldular. Bunun gibi niyetini iyi tutan öğrencilerin sonları, kesinlikle hayır olur. Çünkü insanlar birbirlerini bilirler. Ben, bu kişiyi salih/iyi olarak biliyorsam, onun salih olmadığını söyleyemem, aynı şekilde salih bir kişi değilse, ona da salih bir kişidir diyemem. Bu mümkün değil.

İnsanlar birbirlerini tanırlar. Bundan dolayı -öğrenci kardeşlerim-, biz yılın başında ilim tahsil etmedeki niyetimizi gözden geçirmeliyiz. Eğer samimi ve iyi niyetli olursanız, her hal ve hareketiniz ibadet halinde olursunuz. Çünkü fıkıh ilmi farz-ı kifayedir, hadis ilmi farz-ı kifayedir, fizik ilmi farz-ı kifayedir ve tıp ilmi farz-ı kifayedir. Bütün bu ilimler herkesin ilgilendiği ilimlerse o zaman farz-ı kifaye olur. Sen doktor olduğunda bir farz-ı kifayeyi yerine getirmiş olursun. Öyleyse niyetini salih/iyi kıl ki; Allah katında sevapla mükafatlandırılasın, insanlar tarafından da teşekküre mazhar olasın, Allah'ın kullarının gönlünde de taht kurasın. Şayet maddeci olursan insanlar sana mecbur oldukları için gelirler, seni yüzüne karşı taltif ederler ama sevmezler. Bu fıtratın gereğidir. İnsan salih olanı sever; mücahidi sever, eli açığı sever, üstün hasletleri sever. Ama bir kimsede düşük bir haslet varsa insan onu sevemez, çünkü fıtratla örtüşmez, fıtratı beslemez. Bunun için –kardeşlerim- niyetimizi iyileştirmeliyiz. Niyetimizi iyileştirirsek iyi bir örnek oluruz. Bu güzel örneklik bizde üstün bir adet halini alır. Çünkü biz böylece her gün hayrımıza hayır katarız. Peki, nasıl iyi örnek oluruz? İlmi gerçekten ciddi öğreniriz, güzel ahlakta hakikaten ısrar ederiz, İslam'ı tam olarak ve samimi bir şekilde yaşarız, Allah'a ve anne babaya tam itaat ederiz, ilim elde etmede, tahsil ettiğimiz ilmi uygulamada samimi ve dürüst davranırız, işte bunların hepsi ile iyi örnek oluruz. Bundan sonra mezun olduğumuzda önder, alim, öğretmen, güvenilir ve hayrı ehline güzelce veren kimseler oluruz. Ama eğer her şeyin ucundan kıyısından biraz alır ve yamuk, zikzaklı bir ahlak ve gidişata sahip olursa bir kimse, bu kişi de kendini insanlar ve Allah tarafından sevilmekten ve iyi bir örnek olmaktan mahrum etmiş olur.

Güzel örnek olmalıyız, faziletli kişilerin yolundan gitmeliyiz. Böyle yaparsa insan, kısa bir süre sonra büyük bir hoca olur, takdir görür, hürmet görür, değerli olur, bildiği bilmediği her yerden kendisine rızık akar. Niçin? Onun iyiliğinden/salih bir kimse oluşundan. Çünkü Allah (a.c.) gayr-ı müslim olup, papaz veya keşiş vb.lerine dahi rızık verir. Zira Allah kendi dinine davet edeni unutmaktan münezzehtir, doğru yola davet edeni unutmaktan münezzehtir, insanlara hayrı öğreteni unutmaktan münezzehtir. Bunun için rızık gelir. Bazı kişiler şöyle demiş ve doğru da söylemişler; "Rızık geldiğinde kapıyı çalar, yani kapıyı kırar girer". Bazıları da demiştir ki; beni yoktan var eden O. Öyleyse beni yaratmadan önce rızkımı hazırlamıştır. Biz eğer şu inanışta olursak –elhamdülillah inancımız da budur-; rızık

takdir edilmiştir, ömür takdir edilmiştir ve hakkımızdaki kaza ve kader takdir edilmiştir, o zaman huzur buluruz, mutmain oluruz ve düzgün bir gidişata sahip oluruz. Bunun için mümin, daimi bir rıza halinde olur. Çünkü o Allah'ın huzurundadır. İnançlıdır, teslimiyeti tamdır. Buna da son derece sevinir ve bununla mutlu olur. Niçin? Çünkü Allah onu unutmaktan münezzehtir. Haşa, "Rabbin kullarını unutacak değildir". Bunun için kardeşlerim, bizim iyi niyetli olmamız lazım ve iyi örnek bulmamız lazım.

Salih/iyi örneği kitaplardan alabiliriz, ama kitaplardan almak bazen mübalağa bazen de eksik olabilir. Ama onu kişilerden almak daha uygun ve daha iyidir. Çünkü bu durumda onu dozajında, anlayacağın bir dil ve zevkle hazırlanmış olarak alırsın. Ama kitaplardakiler istediğinden daha fazla veya daha az şey içerebilir veyahut doğru alamayabilirsin. Bunun için ahlakı/gidişatı anlatan kitaplar vardır. Ama aklı başında olanlarla, anlayışlılarla ve salih kişilerle oturup kalkmak hakka ulaşmanın aracıdır ve hakkın, öğrencilerin gönüllerinde yer etmesini sağlar. İnsanın bu yollara sarılması gerekir ki, insanlar içinde göze çarpan bir ben gibi olsun. Çünkü Peygamber (s.a.v.) dış görünüşümüzü güzelleştirmemizi emretmiştir. Nasıl nefislerimizi içten güzelleştirmeyelim? Resûl (s.a.v.) -değerli hocalarımın bildiği üzere- bir kavmi ziyarete gidiyordu. Ziyaret edecekleri kimselerin bulunduğu şehre yaklaştıklarında sahabîlerine dedi ki: "Sizler kardeşlerinizin yanına gidiyorsunuz, elbiselerinizi güzelleştiriniz, bineklerinizi düzeltiniz, çünkü Allah çirkini ve çirkinlik etmeyi sevmez". Onlara kardeşlerinin yanına giderlerken elbiselerini güzelleştirmeyi emretmiştir.

Kişi kardeşine ve babasının yanına dahi gelse düzgün giyinmeli. Bu da fıtrattan gelen bir zevktir. Zira göz düzensiz olan şeyden hoşlanmaz. Düzenli olan şeyi ise seyretmeye doyamaz. Şayet insanın uyumlu bir endamı, güzel bir ahlakı ve kamil bir edebi, bozulmamış bir dini ve güzel davranışları varsa diğer insanlara istemeyerek de olsa kendini sevdirir. Ama eğer bir kimsede de bunların tam tersi varsa velev ki kardeşimiz ve babamız veya akrabamız olsun o zaman ondan kimse hoşlanmaz, aksine nefret eder.

Bunun için öğrenci kardeşlerime nasihatim; örnek ve model alacakları bir kimseleri olsun. Bu örneği kişilerden bulmaları kitaplardan bulmalarından daha iyidir. Kitaplar da yardımcı olur. Bizim sorumlu olduklarımızda da uyacağımız birileri olmalı. Öncelikle biz amel etmek/uygulamak için ilim tahsil etmekle mükellefiz. Eğer onunla amel etmezsek yolu şaşırmış oluruz. Belki dünyalık elde ederiz, ama bu yolla dünyalığı iyi de kötü de elde eder. Ama biz dünyalığa izzetle, şerefle, Allah'ın rızası ile ulaşmak isteriz. Bu da gerçekten zorunludur. Kendi tahsilimizde ciddi olmalıyız. Ayrıca bizden istenenin de farkında ve şuurunda olmalıyız. Çünkü biz Abdullah bin Mübarek'in (r.a.) dediği gibi –onun meclisine küçük çocuklar geliyordu, büyükler onları defetmek istiyorlardı, o da "Hayır, onları getirin, zira onlar bugünün küçükleri yarının büyükleridir". Yirmi yıl sonra bizim gibi büyükler olacaklar. Onlarla oturup kalkmalıyız ki onlar da nasıl konuşacaklarını öğrensinler. Ama eğer ben çocuğu evimin dışına atarsam, o sokaktan mı öğrenecek? Hayır. Öyleyse ben onu yanıma oturtmalıyım, ona öğretmeliyim. Eğer bir şeyi iyi yaptığını görürsem teşekkür etmeliyim, şayet bir hata yaptığını görürsem

uyarmalıyım. Böylece o günbegün olgunlaşmış olur. Sonunda değerli kişilerle bulunması sayesinde örnek alınan, değerli bir kişi olmuş olur.

Bunun için kardeşlerim, bizden istenen niyeti iyileştirmek, güzel örnek edinmek ve ilmi ciddiye almaktır. Geçmiş konferansların birinde söylediğim gibi ilme özen göstermek, onu ciddiye almak boynumuzun borcudur. Kişi eğer bu ilmi tam bir şekilde eda ederse, fayda veren ve faydalanılan bir kimse olur ve mükafatlandırılır, değerli olur, şerefli olur. Şayet ilmî emanette bir noksanlık yaparsa onun da aramızda bilinen başka bir hükmü vardır. Öğrenci kardeşlerime söylemek istediklerim bunlardır.

Belki bazılarının konuşmamızla ilgili soruları olabilir. Senenin başında derslerine katılmak için gelen kardeşlerimize daha fazla uzatmadan, bu alanda cevap vermem gereken bir şey varsa buyursunlar. Söyleyeceklerim bunladır. Allah'tan yarlığanmamı ister, kendime ve size Allah'tan başarı, istikamet, iyi niyet, doğru örnek ve Peygamber'in (a.s.) sünnetine uymayı, Allah' ın (a.c.) sevdiği ve razı olduğu hal üzere olmamızı diliyorum. Allah'ın selam, rahmet ve bereketi üzerinize olsun.

Bir Dürzî ile Dürzîlik Üzerine Söyleşi

Sıddık KORKMAZ

Küreselleşmenin gitgide hakim olduğu ve kendisini dayattığı günümüz dünyasında, dinler ve mezhepler açısından gizlilik diye bir kavaramın varlığını koruyup korumayacağı oldukça belirsizdir. Böyle olmakla beraber hala gizliliğe dayalı bir toplum olarak yaşamaya devam eden ve temel kaynaklarını, dışarıdan birileriyle paylaşmayan bir mezhep olan Dürzîliğe kendi mensubunun gözüyle bakmanın, günümüz ilim dünyasına küçük de olsa bir katkı sağlayacağını düşündük. Bu noktadan hareketle Ürdün'de bulunduğumuz dönemde Aslen Lübnan kökenli bir Dürzî olan Ethem el-Muğavviş ile yapmış olduğumuz aşağıdaki söyleşiyi deşifre etmeye karar verdik. O dönemde bir yandan sağlık alanındaki üniversite eğitimine devam ederken bir yandan da tiyatro yönetmenliği yapan el-Muğavviş, bizde kendisinin entelektüel bir birikime sahip olduğu izlenimini uyandırmıştı. Onun bu durumunu göz önünde bulundurarak söylediklerini dikkate aldık. Aşağıdaki metinde aktarılmış olanların gerçekliği, konunun uzmanları tarafından detaylı bir araştırma ile tahkik ve tetkik edilebilir. Ancak yapısı itibariyle hala bir "sır cemaati" olma özelliğini sürdüren Dürzîliğin içeriden bir gözle anlatılıyor oluşu söyleşinin en orijinal tarafını oluşturmaktadır. İlim dünyasında hala kapalılığını sürdüren bir konuya küçük de olsa bir ışık tutabilirsek kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

-S. Korkmaz: *Sayın el-Muğavviş öncelikle bir Dürzî olarak bizimle Dürzîlik hakkında görüşmeyi kabul ettiğiniz için teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Muhtemelen sizin için bu konuşmamız sırasında da anlatamayacağınız yerler olacaktır. Meselenin o yönünü ve sınırlarını size bırakıyorum. Ancak sohbetimizin derli toplu özelliğe sahip olması ve tarihî bilgileri de içermesi açısından konuyu bildiğiniz kadarıyla en başından ele almak istiyorum. Bu bağlamda Dürzîliğin tarihçesi hakkında bize neler söyleyebilirsiniz?*

-E. el-Muğavviş: Öncelikle bana ima etmeye çalıştığınız noktada başlamaya çalışayım. Evet ben bir Dürzî'yim ve öyle sanıyorum ki özellikle Sünnî kesimde bize karşı iyi bir bakış açısı yok. Ancak bu konuda Ehl-i Sünnet câmiasının yanlış kanaatlerle dolu olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman Türkiye'den buraya bazı araştırmacı arkadaşlar geliyor. Ben onların bazılarıyla tanışıyorum. Onlardan edindiğim kanaat bizlere Türkiye'de de pek iyi bir gözle bakılmadığı şeklinde. Bizleri yanlış tanıdığınızı düşünüyorum. Bu yanlış anlaşılmaya olumlu bir katkım olur düşüncesiyle bu görüşmeyi kabul etmiş bulunuyorum. Din anlayışımızın bazı özellikleri hakkında konuşacak olsam, sizin de belirttiğim gibi sıkıntıya düşme ihtimalim bulunmaktadır. Fakat o türlü konuların detayları hakkında geniş bir

bilgiye sahip olmadığımı da belirtmeliyim. Zira bu bir ihtisas meselesidir. Her şeye rağmen artık bizim burada girmeye cesaret edemediğimiz konularla ilgili çalışmalarda özellikle batı dünyasında yapılmaktadır. Öyle sanıyorum siz de bu türlü çalışmaların bazılarından haberdarsızdır.

Konunun bu özelliklerini bir yana bırakacak olursak, bildiğim kadarıyla Dürzîlik tarih sahnesine ilk defa Fatımîler Döneminde çıkmıştır. Neştekin ed-Derezî'nin, Hâkim b. Emrillah'ın Ulûhiyetini kabul etmeye çağırmasıyla başlamıştır. Ancak daha sonra Hâkim, Neştekin ed-Derezî'yi öldürtmüştür. Benim Dürzîliğin tarihi ile ilgili bu bilgilerim daha çok Dr. Neclâ Ebû İzeddin'in *Târihu'd-Duzûz* adlı eserine dayanmaktadır. Eserin müellifi bir Dürzîdir. Ve bu eser üniversitemizin (Câmiatu'l-Ürdiyye) kütüphanesinde mevcuttur.

Daha sonra Hamza İran ve Yunan Felsefesine dayanarak Kur'an'ı batınî metotlara dayanarak yorumladı. Nitekim Batınîler Yunan Felsefesine çok saygı duyarlar. Aristo Eflatun Sokrat gibi filozofları Evliya olarak değerlendirirler. Bu ilişkiye dayanarak biz Dürzîler Tevhid Felsefemizi Mısırdaki Firavunlar döneminden yani M.Ö. I. Veya II. Bin yıllarından başlatırız.

-S. Korkmaz: *Peki bu bağlantıyı nasıl kuruyorsunuz*?

-E. el-Muğavviş: Düşüncelerimizin kaynağını o dönemlerde görüyoruz. Ama Tarihi olarak bu süreç İsmâilîlikten, Fâtimîliğe oradan da Muvahhidûna yani Dürzîliğe geçmiştir.

-S. Korkmaz: *Buradan Dürzîlerin kendilerini Muvahhidûn olarak da adlandırdığını mı anlıyoruz? Öyle ise Tevhid anlayışı mezhebinizde önemli bir yere sahip. Bu durumda Dürzîliğin Tevhid anlayışını biraz açabilir misiniz*?

-E. el-Muğavviş: Elbette Tevhid bizim için en önemli konulardan birisidir. Hatta en önemlisidir bile diyebiliriz. Bu anlayışımız ise öncelikle bazı temellere dayanır. Tevhîdi anlamadan önce insanı anlamamız gerekmektedir. Kastettiğim şudur ki; Biz Dürzîlere göre insan beş sınıfa ayrılır. Bunlar: 1- **Akıl**, 2- **Nefs**, 3- **Kelime**, 4- **Sâbık** ve 5- **et-Tâlî**'dir. Tevhidin esasını bu anlayış oluşturur. Bu kavramlardan her biri bir insana yüklenir. Bu şahıslar da her asırda kendisine izafe edilen şahıslara göre değişir. Meselâ Hamza'ya ***Akıl*** denilir. Bir Dürzî dua etmek istediği zaman *"Yâ mevle'n-Nefs"* diye dua eder. Namaz, oruç ve hac gibi şeyleri kalben de yapabilirsiniz. Fakat zekatı ödemeniz gerekir. Zekatın miktarı şartları gibi konular aynen İslamdaki gibidir.

-S. Korkmaz: *Biz Sünnîlerden farklı olarak inanç esaslarınız nelerdir? İnanç esaslarınızdan söz eder misiniz?*

-E. el-Muğavviş: Aslında biz kendimizi Sünnîlerden çok uzak görmeyiz. Hatta benim kanaatime göre Şii karakterli mezhepler içerisinde Sünnîliğe en yakın olan mezhep Dürzîliktir. Kelime-i Şahâdet bizde de sizdeki gibi *"Eşhedü en lâ İlâhe İllallah"*tır. Farklı olarak biz Peygamberlerin hepsini aynı kabul eder birinin diğerinden üstünlüğünü kabul etmeyiz.

Bizdeki din adamları da aynen Sünnîler gibi namaz kılarlar. Din adamları dışındakiler **câhil** kabul edilir. Bu anlayış dinî açıdandır. Her yaşta din adamı olabilirsiniz. 9 yaşında da 90 yaşında da. Her dönemde de bir **Şeyhu'l-Akıl**'ın bulunma-

sı gerekir. Bu sınıf sizdeki Müftî mesabesindedir. Kutsal kitabımız olan **Hikmet**'i okumaları ve anlamaları gerekir.Ondan da dinî Hükümler çıkarabilmelidirler.

-S. Korkmaz: *Sünnîlik ile Dürzîlik arasındaki Ahiret inancı arasında ne gibi farklar var?*

-E. el-Muğavviş: Bize göre ruh ölümsüz cesed fanidir. Sünnî'likten farklı olarak Tenâsuh inancı vardır. Ancak bunun adı Tenâsuh değil ***Takammus'***tur. Bunun anlamı insan ölünce ruhunun başka bir insana geçmesidir. Birisi ölünce ruhu yeni doğan birisine geçer. Bizim inancımıza göre ruh, Kıyamete kadar bütün evrelerden geçer. Yani çocukluğu, yaşlılığı, zenginliği, fakirliği, hasılı hayatın bütün badirelerini yaşar. Ondan sonra da hesaba çekilir. Bütün bu görüşlerimizi de Kur'an'a dayandırırız.

Bazıları önceki hayatlarını da hatırlar. Bu hatırlama özellikle şiddet anlarında ortaya çıkar. Veya öleceğini bilirse yani sakin bir ölümle ölürse, ölüm anında geçmişini hatırlar.

Bu anlayışımızdan kaynaklanmak üzere biz Dürzîlere göre bir kadının annesini veya babasını doğurması mümkün değildir. Zaten bize göre evlilikler Kadere göre düzenlenir. Kimin kiminle evleneceği ezelden bellidir.

-S. Korkmaz: *Peki bu bağlamda sizin veya yakın çevrenizden hatırladığınız eski akrabalarınız var mı*?

-E. el-Muğavviş: Elbette. Dayımı biliyorum. Suveyd'e oturuyor. Eski hayatında Fransız işgali sırasında öldürülmüş. Fransızların işgalinden 25 yıl sonra eski hayatındaki kendi katilini hatırladı ve katiliyle karşılaştı. Bu olayın üzerine katili ailesiyle birlikte o şehirden taşındı.

Aynı şekilde kardeşim ve yeğenim de eski akrabalarını hatırlarlar. Hatta eski akrabalarını ziyarete bile gidip gelirler.

-S. Korkmaz: *İbadetler konusunda Sünnilerle aranızda ne gibi farklar görüyorsunuz?*

-E. el-Muğavviş: Bizde İbadetler daha çok te'vile dayalıdır. Yani sorumluluk bedenden ziyade ruha yüklenmiştir. Namaz ve orucu din adamları yerine getirirler. Onların kıldığı namaz ve tuttuğu oruçta da şekil ve içerik bakımından Sünnilerin kılış ve tutuşuna göre bir fark yoktur. Zaten onlar cahillerden değildirler. Hac konusunda ise dini bir engel olmamakla birlikte siyasi engeller vardır. Mesela Suud biz Lübnanlıların hacca gitmemize izin vermemektedir. Bizim pasaportlarımızda dini mensubiyet yazılı değildir. Ancak Suriyeliler gidebilmektedir.

-S. Korkmaz: *Dini kaynaklarınızdan söz eder misiniz*?

E. el-Muğavviş: Bizim temel kaynağımız ve kitabımız **el-Hikme'**dir. Hikme, Hamza'nın nazariyelerine göre Kur'an'ın tefsirinden oluşur. 6 cilttir ve 2500 sayfadır. Asıl ve İlk Filozofumuz Hamza'dır. Bu yüzden Hamza'ya **"Akıl"** denilir. Hikme ebcet hesabıyla yapılmış sırlarla doludur. Ebcet hesabı Arapça ve Farsça metinlere uygulanır. Eflatun Felsefesine uygulanmaz.

Her devirde Hikmet'i anlaması gereken Şeyhu'l-Akıl bulunmalıdır. Bunlar aracılığıyla Kur'an ve Hikmet sonraki nesillere aktarılır. Kur'an ve Hikmet tab' edilemez, ancak elle yazılır. Bunun sebebi üzerinde bir hatanın yapılma endişesi-

dir. Ancak ve ancak alimlerden alınması gerekir. Dürzîler'den başkasına verilmesi de kesinlikle yasaktır.

-S. Korkmaz: *Dürzîlerin aile yapısıyla ilgili de bir şeyler söyleyebilirimsiniz? Bu konuda sizinle Sünnîler yada öteki mezhepler arasında ne gibi farklılıklar var?*

E. el-Muğavviş: Elbette. Bir kere biz iddia edildiği gibi haramları mubahlaştırmayız. Bu konuda İslam'ın Haram ve Helalleri neyse bizim için geçerlidir.

Evlilik konusunda Dürzîlik, bir Dürzî'nin Sünnî yada Şiî ile evlenmesini yasaklamaz. Ama kültürel açıdan bunun uygulandığını söylemez biraz zordur. Kız alıp verme konusunda en çok evlilik akrabalar arasında yaygındır. Yani dışarıdan pek kız alınıp verilmez.

Tek eşle evlenme şartı vardır. Çok eşlilik yada iki evlilik caiz değildir. Geçinemeyen eşler arasında Talak da caizdir. Geçinemeyen boşanabilir. Dinen buna bir engel yoktur.

Örtünme konusu aynen Sünnilerdeki gibi ve hatta daha da katıdır. Ama dininin kabul ettiği anlamına gelmeksizin toplumumuz içerisinde başını açan kadın ve kızlar görmek mümkündür.

-S. Korkmaz: *Bir Dürzî olarak, Dürzîliğin bugünkü durumu hakkında bize bir şeyler söyleyebilirimsiniz? Bu gün itibariyle dünyanın neresinde ne kadar Dürzî yaşamaktadır. Onların Lübnan'daki Dürzîlerle ya da Dürzîlikle ilişkisi nasıldır*?

-E. el-Muğavviş: Bildiğim kadarıyla en çok Dürzî Lübnan'da yaşamaktadır. Nüfus oranları ile birlikte şu şekilde sanıyorum. Suriye'nin Suveyde bölgesinde 1 Milyon civarında Dürzî yaşıyor. Şam'da ve Halep'te yaşayan Dürzîlerle birlikte nüfus oranları % 8 civarında olmalı.

Lübnan'da % 20-% 30 civarında Dürzî var.

Ürdün'de % 1 - % 2 civarında.

İran'da da Dürzî var ama isimleri Dürzî değil. Onlar başka bir isimle anılıyorlar ama ben şimdi hatırlamıyorum. Mısır'da özellikle Nil çevresinde var. Hindistan'da var. Çin'de özellikle Tibet Bölgesinde var. İnanç esasları aynıdır. Ama isimleri farklı olabilir. Bu saydığım bölgedeki Dürzîler'in hepsi Hamza'yı bilirler. Hatta bir ara Hikmet'in 6. Cildi kaybolmuştu, eksik cilt Hindistan'dan getirtildi.

Özellikle Lübnan'daki Dürzîler içinde en büyük aile Canbulât ailesidir. Kürt kökenli bir alidir. Ailenin önde gelen ismi olan Kemal Canbulât Savunma Bakanıyken 1974 yılında öldürülmüştür. Kendisi büyük bir filozof ve din adamıydı. Aynı zamanda *"Tekaddümü'l-İştirâkî"* partisinin lideri idi. Şimdi onun yerine oğlu Velid Canbulât ailenin liderliğini yürütmektedir. Ama bu aile'yi Dürzîlerin temsilcisi olarak kabul edemeyiz.

İkinci büyük bir aile olarak Atraş Ailesini zikredebiliriz. Süveydâ bölgesinde otururlar. Bu bölge Ürdün ve Lübnan sınırında dağlık bir bölgedir. Zaten "süveydâ" siyahlık anlamında dır. Yaşadıkları bölge volkanik ve kayalık bir bölgedir. Bunların ötesindeki Dürzî ailelerinin adlarını hatırlayamıyorum.

-S. Korkmaz: *Peki İbadet yerleri hakkında bilgi verebilirimsiniz? Camileriniz var mı? Bildiğimiz anlamdaki camilerden bir farkı var mı?*

-E. el-Muğavviş: Elbette bizimde camilerimiz var. Ama sizinkilerden farklı olarak bizim camilerimizde minare bulunmaz. Ve biz camilerimize Halvethâne deriz. Bunun sebebi Hakim b. Emrillah'dan sonra gizlice ibadet edebilmek için camiler minaresiz yapılmıştır. Aynı şekilde siyasi korkudan dolayı Ezan da okunmaz. Camilerde her Perşembe din adamları toplanır ve dini konuları müzakere ederler. Kur'an ve Hikmet'i okurlar.

-S. Korkmaz: *Bayram gibi özel dinî günleriniz ve icra edilişi hakkında neler söyleyebilirsiniz?*

-E. el-Muğavviş: Ramazan ve Kurban bayramlarımız aynı. Dürzîler içerisinde farklı olarak İsrail'deki Dürzîler *Şuayb Peygamber'in Gününü* kutlarlar. Tabi bu kutlamalar İsrail devletinin yardımı ve katkısıyla icra edilir. Sadece İsrail'de yapılır bu kutlamalar. Öteki Dürzîler'in böyle bir kutlaması da yok.

Din adamları bu bayramlardan 10 gün öncesinden itibaren oruç tutarlar. Zaten bizde din adamları giyim ve kuşamlarıyla da öteki Dürzîler'den ayrılırlar. Onlar *Leffe* denilen beyaz sarık, kızıl yada beyaz şapka giyerler. Bazıları da saçlarını keserler.

-S. Korkmaz: *Sizce Dürzîlik İslam'dan farklı bir din midir*?

-E. el-Muğavviş: Kesinlikle hayır. Zaten Dürzîlik İsmâilîliğin bir kolu olarak doğmuştu. Biz kendimizi *Muvahhidûn* olarak isimlendirmekteyiz. Hatta benim kanaatime göre Ehl-i Sünnete en yakın olan Mezhep de Dürzîliktir.

Bundan bir süre önce Enis Mansûr el-Mısrî adında bir araştırmacı Dürzîleri kâfir ilan etmeye kalktı, Dürzîler ise buna şiddetle karşı çıktılar. Bir Suud'lu da doktora tezinde el-Hikmet'in Fransa nüshasına dayanarak böyle bir iddiada bulundu. Dürzîler buna şiddetle karşılık verdiler. Bu konuda Dürzîler bir sürü neşriyat yaptılar. Sonunda araya siyasiler girdi ve bu tartışma bitirildi. Hem zaten Lübnan'daki Dürzîlerin çoğu namazını kılıp orucunu tutar. Dolayısıyla Dürzîliğin İslam'dan başka bir din gibi değerlendirilmesi söz konusu değildir.

-S. Korkmaz: *Bu sohbetten dolayı teşekkür ediyorum. Şayet bir gün bu konuşmayı Türkçe'ye aktarır ve neşredecek olursam, söylediklerinize harfiyen sadık kalacağımdan emin olabilirsiniz*.

-E. el-Muğavviş: Rica ederim, o konuda bir şüphem yok. Keşke benim bilgilerim daha geniş olsaydı da daha detaylı bilgiler verebilseydim. Bununla birlikte sabırla dinlediğiniz ve inançlarımdan dolayı yargılamadığınız için ben teşekkür eder ve çalışmalarınızda başarılar dilerim.

II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Din Sosyolojisinin Teorik/Metodolojik Sorunları Sempozyumu

Konya /23-24 Haziran 2005

Arif KORKMAZ

Giriş

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanlığı tarafından düzenlenen "II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Din Sosyolojisinin Teorik/Metodolojik Sorunları Sempozyumu", 23–24 Haziran 2005 tarihlerinde Konya'da gerçekleştirildi. Türkiye'nin değişik üniversitelerinden çok sayıda din sosyolojisi akademisyeninin katıldığı sempozyum, toplam 6 tebliğin sunulduğu 2 oturumda gerçekleştirildi ve Değerlendirme Toplantısı ile sona erdi.

Oturumlar	Etkinlikler
I. Oturum 23 Haziran 2005 Saat: 10.00–12.30	1. Tebliğ: "Felsefe ve Sosyoloji İlişkisi: Nesnellik Sorunu" Doç Dr. Adil Çiftçi 2. Tebliğ: "Türk Din Sosyolojisi Araştırmalarında Öznellik Riskleri" Doç Dr. Niyazi Akyüz 3. Tebliğ: "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektiflik Problemi" Yrd. Doç Dr. Kemalettin Taş
II. Oturum 23 Haziran 2005 Saat: 14.30–17.30	1. Tebliğ: "Bir Din Sosyolojimiz Olmalı mı? Yeniden Meşruiyet Tartışmaları" Doç Dr. Ejder Okumuş 2. Tebliğ: "Sosyolojinin 'Din' Problemi" Yrd. Doç Dr. Mustafa Tekin 3. Tebliğ: "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Anlama ve Yorumlama Sorunu" Doç. Dr. Ali Akdoğan
Değerlendirme Toplantısı 24 Haziran 2005 Saat: 10.00–12.00	1. "I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı"ndaki görevlendirmelerle ilgili çalışmaların değerlendirilmesi (Din Sosyolojisi Web Sitesi, Din Sosyolojisi Dergisi, Din Sosyolojisi Eğitim–Öğretimi) 2. Yeni öneri ve görevlendirmeler 3. "III. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı"nın yeri, zamanı, konusu

Sempozyum Programı

I. Oturum

23 Haziran Perşembe günü Selçuk Üniversitesi Alaeddin Keykubat Kampüsü'nde yer alan Süleyman Demirel Kültür Merkezi'nde Prof. Dr. Ünver Günay'ın başkanlığında gerçekleştirilen I. Oturum'un ilk tebliği, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Adil Çiftçi'nin "Felsefe ve Sosyoloji İlişkisi: Nesnellik Sorunu" başlıklı tebliği idi. Sempozyuma ikinci gün katılabilen Çiftçi'nin tebliğini, onun adına Arş. Gör. M. Süheyl Ünal sundu. Giriş,

Nesnellik, Nesnelliğin İmkan(sızlığ)ı, Ahlaki Bir Sorun Olarak Nesnellik ve Sonuç Yerine isimli 5 alt başlık içeren tebliğinin hemen başında Çiftçi, tarihi süreç içerisinde sosyolojinin felsefeden ayrılışının abartılmaması gerektiğini vurgulamakta; sosyolojinin kurucu öncülerinin kuramsal ve yöntemsel zeminlerinde bir felsefe yahut filozofun yer aldığını örnekleriyle ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ona göre, "felsefe ile sosyolojinin mutlak kopuşundan, hele boşanışından bahsi sürdürmek olanaksızdır". Ardından tebliğinin, "nesnellik gayretinin gerekliliğine yönelik bir ikna çabası" olduğunu söyleyen Çiftçi bu gayreti, "düşmanı yenmek için bile hakkında nesnel bilgi edinilmeli" diyebilecek kadar önemsediğini ifade etmektedir. Nesnelliğin, ontoloji, epistemoloji, insan doğası tasavvuru, yöntem ve etik (ahlak) ile güçlü ilintilere sahip bir sorun vasfıyla mecburen felsefi bir hüviyete büründüğünü söyleyerek başladığı "Nesnellik" alt başlığını taşıyan kısımda Çiftçi, 'realist ontoloji'nin (pozitivist/dışarıdancı epistemoloji, belirlenimci insan anlayışı) 'idealist ontoloji'yi (içeridenci epistemoloji, özgür insan anlayışı) kendi silahıyla vurarak, XX. yüzyılın ikinci yarısında daha çok 'nesnelliğin imkansızlığı' lehine bir tartışma alanı yarattığını belirtmektedir. Ona göre 'anlayıcı paradigma'nın günümüzde yeniden meşrulaştırılma gereği duyması da aslında, 'realist/dışarıdancı paradigma'nın söz konusu bu hamlesiyle ilintilidir. "Nesnelliğin İmkan(sızlığ)ı" alt başlıklı kısımda ana çerçevesi Ernest Nagel'e ait dörtlü bir sınıflandırma bağlamında, (a) araştırma konularını seçiminde, (b) bulguların anlamsal içeriğinin belirlenmesinde, (c) gerçeğin tespitinde ve (d) gerçeğe ilişkin delillerin değerlendirilmesinde değer bağlarının rolü ile ilgili tezleri sıralayan Çiftçi bu değerlendirmelerin hemen ardından, söz konusu tezlerin kanıtlamaya çalıştıkları şeyi aslında kanıtlayamadıklarını ve olsa olsa sosyal bilimlerdeki önemli uygulama güçlüklerine işaret ettiklerini vurgulamaktadır. "Ahlaki Bir Sorun Olarak Nesnellik" alt başlıklı kısımda ise, "ahlak dili'ni kullanarak, hiç olmazsa 'nesnellik teşebbüsü'ne çağrı yapılmalıdır" diyerek 'nesnelliğin imkansızlığı'nı savunanları yoğun bir eleştiri bombardımanına tabi tutan Çiftçi, "ahlaki kararlılıkla üzerine gidilse, değer bağlılıklarının zorlamalarının üstesinden gelinebilir" demektedir. 'Nesnellik mümkün mü?' sorusuna ikna edici olumlu ya da olumsuz bir cevabın verilemediğini ve fakat 'nesnellik zorunlu mu?' sorusuna ise olumlu cevap verilmesi gerektiğini ifade eden Çiftçi, nesnelliği insaf ve adalet ile özdeşleştirdiğini ve onun bir ahlaki tavır olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Çalışmasının sonunda, bizi nesnellikten vazgeçmemeye yönelten tek gerekçenin 'ahlaki/varoluşsal gerekçe' olduğunu ısrarla savunan Çiftçi tebliğini, "Asıl tezimiz, "nesnellik ülküsü"ne sıkıca sarılmanın "insanlık namına" gerektiğidir. Başkaları'nı onların açısından anlamaya veya "o" olmaya çalışmayanın, kimseye "beni anlamadın, beni yanlış anlıyorsun" deme hakkı da yoktur. *Men dakka dukka*…" sözleriyle sonlandırmaktadır.

Oturumun 2. tebliği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç Dr. Niyazi Akyüz'ün "Türk Din Sosyolojisi Araştırmalarında Öznellik Riskleri" adını taşıyan çalışmasıydı. Sözlerine, "Tebliğimiz, toplumsal bilimlerde farklı paradigmalara dayanan yaklaşımların içerisinde öznelliğin algılanışına dikkat çekmek ve bu konuları, Türk Din Sosyologlarının görüşlerine sunup, tartışmalarına zemin hazırlamak amacıyla yazılmıştır" diyerek başlayan Akyüz sonrasında, toplumsal bilimlerdeki iki temel yaklaşımdan, açıklamacı ve anlayıcı yaklaşımlardan bahsetmekte

ve nesnelliğin, açıklayıcı yaklaşım için son derece önemli olduğunu; anlayıcılara göre ise zaten toplumsal olguların hiçbir zaman nesnel bir anlama sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu girişin ardından Akyüz, Prof. Dr. Beylü Dikeçligil'in 2–4 Kasım 2000 tarihleri arasında Eskişehir'de düzenlenen III. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunduğu tebliğden yola çıkarak anlayıcı yaklaşımın ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıtlılarını özetlemekte ve araştırma tasarımının ağırlıklı olarak nesnellik–öznellik etrafında döndüğü anlayıcı yaklaşımın örneklerinin Türk Din Sosyolojisinde de yavaş yavaş görülmekte olduğunu belirtmektedir. Tebliğini, Türk Din Sosyologlarının görüşlerine açmak istediği 7 soru sıralayarak sonlandıran Akyüz'ün bu soruları aslında gizil olarak bünyelerinde, anlayıcı yaklaşımın derin bir eleştirisini barındırmaktadır.

I. Oturum'un 3. ve son tebliğini, "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektiflik Problemi" adıyla Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç Dr. Kemalettin Taş sundu. Tebliğini, Kavram Olarak Objektiflik, Sosyal Bilimler ve Sosyolojide Objektiflik Meselesi ve Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektifliğin Uygulanabilirliği isimli 3 alt başlıkta sunan Taş'a göre, sosyal bilimler alanında tam anlamıyla objektif/nesnel/tarafsız bir gözlemden söz etmek zordur; çünkü sosyologlar çalışmalarında değer hükümlerinden kolay kolay sıyrılamamaktadırlar. Kişilerin din kadar içselleştirerek yaşadıkları bir başka sosyal vakıanın olmadığını ve dolayısıyla sosyolojide objektifliği/nesnelliği sağlamanın zorluğu yanında din sosyolojisinde bu güçlüğün daha da arttığını belirten Taş, sosyologların olay ve olguları, büyük bir oranda içinde bulundukları kültür ortamının etkisi altında kalarak anlamlandırıp yorumladıklarını ifade etmekte ve bu durumun yansımalarını sosyoloji tarihinde önemli yerlere sahip olan A. Comte, K. Marx, E. Durkheim ve M. Weber gibi din sosyologlarının ortaya koydukları nazariyelerle örneklendirmektedir. Sonuç olarak Taş, din sosyolojisinde objektifliğin önündeki engellere bakıldığında bu bilim dalının tamamıyla subjektivizme teslim olduğu gibi bir sonuç çıkarmak yerine, bu problemin çözüme kavuşturulması yönünde ne gibi araçların kullanılabileceği üzerinde düşünmenin daha doğru bir yaklaşım tarzı olacağını vurgulamaktadır.

Tebliğlerin sırasıyla, Prof. Dr. Abdulvahhap Taştan, Doç. Dr. Fazlı Arabacı ve Doç. Dr. Bünyamin Solmaz tarafından müzakere edilmelerinden sonra Prof. Dr. Niyazi Usta oturumun genel bir değerlendirmesini yaptı. Böylece I. Oturum'un sonlanmasının ardından S.Ü. Sosyal Tesisleri'nde verilen öğle yemeğini müteakip, II. Oturum'un gerçekleştirileceği Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne hareket edildi.

II. Oturum

S.Ü. İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu'nda Prof. Dr. İzzet Er'in başkanlığında gerçekleştirilen II. Oturum, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ejder Okumuş'un "Bir Din Sosyolojimiz Olmalı mı? Yeniden Meşruiyet Tartışmaları" isimli tebliği ile açıldı. Türkiye'de din sosyolojisinin, sosyal bilimler felsefesi ve metodolojisindeki yeni gelişmeleri yakından takip ederek kendi tarihî

ve yerel gerçeğine aktarma veya kendi tarihî-toplumsal gerçeğinde kendine özgü araçları üretme konusunda bazı problemler yaşadığını belirten Okumuş, bu problemler çerçevesinde gündeme gelen hususlar arasında din sosyolojisinin kendimize ait olması gerektiği yönünde yapılan tartışmaların önemli bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Tebliğinin kendimize ait bir din sosyolojisinin olması gerekip gerekmediğini tartışmaya çalışarak bir katkıda bulunmayı amaçladığını ifade eden Okumuş sözlerini, James K. Spickard'ın "Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion" başlıklı makalesindeki şu satırlarla bitirmektedir: "İbn Halduncu bir din sosyolojisi, dinî hayatın az fark edilmiş boyutlarını yeni bir bakış açısıyla ortaya koymakta ve ayrıca bizim daha önce bildiğimizi sandığımız şeylere yeni açıklamalar getirmektedir. Bu, hem bizim medeniyetimizdeki hem de diğer medeniyetlerdeki bütün dinlerle ilgili anlayışımızı zenginleştirmektedir. Tıpkı Weberci, Durkheimcı, Marxist, yapısalcı ve diğer perspektiflerin her birinin karmaşık bir dinî bütünün bir parçasını alması gibi diğer gelenekler de bize bizim kaçırdığımız şeyleri göstermektedir. Bu, sadece spesifik kavramlar meselesi değildir; zira bu, kavramları, teorileri yararlı kılan kapsamlı bir yaklaşım içinde bütünleştirmektir. İbn Haldun'un yeni kavramları yeni bir çerçeve ile kombine etmesi, Batılı sosyologların yeni bir gözle bakmalarına yardımcı olabilir."

II. Oturumun 2. tebliğini, "Sosyolojinin 'Din' Probemi" isimli çalışmasıyla Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç Dr. Mustafa Tekin sundu. Tekin konusunu, "genel anlamda ve teorik olarak din sosyolojisinin dine bakışında ortaya çıkan sorunları değerlendirme" olarak belirlediği tebliğinde ilk olarak, sosyolojinin din problemlerinden en büyüğü dediği 'dinin yeni konumlandırılma biçimi' üzerinde durmakta yani XIX. yüzyılı işgal eden konjonktürel gelişim şemaları çerçevesinde din ile akıl/bilimin tezat konsepti/düalizmi içerisinde ele alınması olgusuna değinmektedir. İkinci olarak, sosyolojinin Batı'daki tarihi süreç içerisinde dinle yaşadığı olumsuz ilişkiye değinen Tekin, bu nedenle Batı'da dünyanın sosyolojik ve dinsel yorumlarının çoğunlukla rakip yorumlar olduğunu hatırlatır. Bu noktada din sosyolojisi açısından iki problemin daha ortaya çıkmaktadır : (1) din sosyolojisinin teoloji ile ilişkisi ve (2) dinin dışarıdan tanımlanmaya maruz bırakılması ve son tahlilde onun özü ve kaynağını arama girişimlerini ortaya çıkması. Bu çerçevede dinin sosyolojik tanımı problemine de değinen tebliğci, dine pozitivist, işlevsel ve pragmatist yaklaşımların yetersizliklerinden bahisle "din sosyolojisinin, dinin bir boyutunu öne çıkaran söylemlerle sınırlandırılan bir alan içerisine hapsedilmesi, araştırmaları verimsiz ve sonuçsuz kılacaktır" demektedir. Bu tartışmaların ardından, sosyolojinin oluşumunda ve dolayısıyla dinin konumlandırılması ve tanımlanmasında temel rol oynayan evrimci düşünce ile ilerleme ideolojisi; dinin Batı merkezli şablonlara uygun tanımlanması esnasında tekrar gündeme gelen Batı–merkezlilik konularına da temas eden Tekin, din sosyolojisinin din bağlamında Batı merkezli şablonlarından birisinin de, kutsal–profan ayrışması olduğunu belirtmekte ve bir diğer tartışmaya, din ve sekülerleşme/dünyevileşme ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan dine yaklaşım tarzı sorununa geçmektedir. Batı dışı toplumların kendi özgüllükleri

içinde bir din sosyolojisi yapmalarının güçleştiğini belirten Tekin, "bizim bu tebliğde üzerinde yoğunlaştığımız temel husus, dinin kendini tanımının esas alınmadan yeniden tanımlanmaya tabi tutulması, dolayısıyla indirgemeci, salt bir fonksiyon aracı olarak görülmesidir" demek suretiyle tebliğini özetlemektedir.

Oturumun ve sempozyumun son tebliği ise, Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Akdoğan'ın "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Anlama ve Yorumlama Sorunu" isimli tebliği idi. Giriş, Sosyal Olayları Anlama ve Yorumlama, Dini Fenomenleri Anlama ve Yorumlama ve Sonuç Yerine alt başlıklı 4 kısımdan oluşan tebliğinde Akdoğan, anlama ve yorumlama sorunu konusunda öncelikle doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımı yapmakta ve özellikle sosyal bilimler söz konusu olduğunda problemin oldukça zor bir konu haline dönüştüğünü belirtmektedir. Sorunun temelde nesnellik ve öznellik sorunu olduğunu olduğunu söyleyen Akdoğan, "her ne kadar yorum bakış açısına göre değişse de ortada nesnel bir gerçeklik bulunmaktadır, nesnel durum hep aynı kalmaktadır; o halde anlam niçin değişmektedir?" sorusuna "doğru bir yöntem ve objektif bir bakış açısıyla nesnel gerçekliğe yaklaşıldığında, nesnelliğin anlaşılmasında ortak noktalara ulaşma imkanı bulunmaktadır" cevabını vererek, problemin çözümünde doğru metodoloji ve tarafsızlığın önemine vurgu yapmaktadır. Özellikle din sosyolojisi araştırmalarında M. Weber'in yorumlayıcı anlama ve ideal tip metodundan olduğu kadar E. Durkheim'in açıklayıcı metodundan da faydalanılabileceğini belirten Akdoğan, böylece dini fenomenlerin konuya uygun çoğulcu bir bakışla ele alınmasının anlamayı derinleştirmeye yardım edeceğini ifade etmekte; metodolojik çoğulculuğa vurgu yaparak tebliğini sonlandırmaktadır.

II. Oturumun tebliğlerinin sırasıyla, Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe, Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit ve Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman tarafından müzakere edilmesinin ardından Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur oturumu genel olarak değerlendirdi ve böylece sempozyumun oturumlar/tebliğler ayağı sona ermiş oldu.

Değerlendirme Toplantısı

24 Haziran Cuma günü S.Ü. İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu'nda Prof. Dr. Ünver Günay'ın başkanlığında gerçekleştirilen Değerlendirme Toplantısı'nda önce, bir yıl önce Çorum'da gerçekleştirilen "I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı"ndaki görevlendirmelerle ilgili çalışmalar değerlendirildi. Bu çerçevede, Din Sosyolojisi Web Sitesi hakkında Ar. Gör. Sefer Yavuz ve Din Sosyolojisi Dergisi hakkında Ar. Gör Şahin Gürsoy birer bilgilendirme konuşması yaptılar. Bu konuların müzakere edilmesinin ardından 2006 yılında düzenlenmesi düşünülen "III. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Toplantısı" hakkındaki görüşmelere geçildi. Konuyla ilgili görüşmeler neticesinde, "Sosyolojik Din Teorileri" konulu III. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Toplantısı'nın 2006 yılı Temmuz ayında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanlığı'nca Elazığ'da düzenlenmesi kararlaştırıldı ve toplantıyla ilgili çalışmaları yürütmek üzere Fırat

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Yahya Mustafa Keskin görevlendirildi.

Sözü geçen gündem maddelerinin müzakere edilip karara bağlanmasının ardından Prof. Dr. H. Ezber Bodur, Prof. Dr. Niyazi Usta, Prof. Dr. Zeki Arslantürk, Prof. Dr. Abdülvahap Taştan, Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit ve Prof. Dr. Ünver Günay'ın sempozyum hakkında birer genel değerlendirme konuşması yapmalarıyla "II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Din Sosyolojisinin Teorik/Metodolojik Sorunları Sempozyumu" sona ermiş oldu.

Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler

Ed. Mehmet BAYYİĞİT, Konya, Yediveren Yay., 2003, 231 s.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TEKİN

Din Sosyolojisinin sıklıkla dile getirilen Batı orijinli ve çok genç bir bilim dalı olduğu yargısı, kanaatimizce Kur'an Sosyolojisi gibi bir kavramsallaştırmayı oldukça anlamlı hale getirmektedir. Çünkü "Kur'an Sosyolojisi", bir yandan Türk toplumunun en önemli temel değer ve dinamiklerinden Kur'an'a vurgu yapmakla sosyolojinin "batı" etiketini, diğer yandan din ve İslam sosyolojilerinin ardından bir iç uzmanlaşmayı ifade etmekle "yolun başındalığı"'nı sorgu konusu yapmaktadır. Bu bağlamda Kur'an sosyolojisi ile ilgili bir çalışmanın, din sosyolojisinin aldığı mesafeye doğrudan bir gönderme olacağı muhakkaktır. İşte bu yazıda Türkiye'de Kur'an Sosyolojisi" başlığını taşıyan ve bu çerçevede ilk olma özelliğine sahip bir kitabı tanıtmaya çalışacağız.

Atölye tipi gerçekleştirilen çalışmalardan biri olan "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler" kitabı, toplam beş araştırmacının altı makalesinden oluşmaktadır. Bunlar, Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit'in "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi"; Dr. Metin Doğan'ın "Kur'an, Peygamber ve Toplum"; Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tekin'in "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplara Giriş"; Yard. Doç.Dr. Celâleddin Çelik'in "Kur'an'da Sosyal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım"; Doç.Dr. Ejder Okumuş'un "Kur'an'da Toplumsal Çöküş"; ve yine editör Prof.Dr. Mehmet Bayyiğit tarafından yazılan ve Kur'an ile ilgili çalışmaları toplayan "Bibliyografik Bir Deneme"dir. Ayrıca yazarların kısa biyografileri ve içindekiler kısmının dışında editör tarafından kaleme alınan "sunuş" yazısı kitabın içeriği ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Kitap, makalelerin ardından ingilizce özetler ve dizin ile son bulmaktadır.

Kitapta yer alan makalelerin içeriklerine geçmeden önce, bu kitabın nasıl bir çabanın ürünü olduğuna dair bir kaç hususa değinmeliyiz. Öncelikle bu kitabın mevcut formuyla okuyucuyla buluşmasında öncülük ve danışmanlık bağlamında editör Prof.Dr. Mehmet Bayyiğit'in büyük çabası olduğu belirtilmelidir. Zira kitapta yer alan makalelerin nüvesini Mehmet Bayyiğit'in danışmanlığında gerçekleştirilen lisansüstü çalışmalar oluşturmaktadır. Öte yandan yazarların uzun yıllar boyu din sosyolojisinin bu spesifik alanda yaptığı yoğun çalışmaların meyvesinin bu kitapta somutlaştığı söylenebilir.

Editör Mehmet Bayyiğit'in ilk sırada yer alan "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi" başlıklı makalesi, kısaca Batı'da ve Türkiye'de sosyolojinin dinle bağlantıları içinde İslam ya da Kur'an sosyolojisine geliş serüvenini ele almaktadır. Bayyiğit'in bu makalede bir anlamda tartışma konusu yaptığı şey;

Kur'an Sosyolojisinin "ne"liği ile bu noktada ortaya çıkan yöntem sorunudur. Buna göre Kur'an Sosyolojisi İslâm sosyolojisine öncelenmelidir. Çünkü İslâm sosyolojisinin temel kaynaklarından en önemlisi Kur'an-ı Kerim'dir ve Kur'an Sosyolojisi yapılmadan İslami Sosyoloji çabaları bir çok eksik ve yanlış yorumları birlikte getirecektir. O'na göre bir başka önemli nokta, Kur'an terminolojisinin kendi anlam bütünlüğü içinde ortaya konulmasıdır. Bunun dışında Prof.Dr. Bayyiğit'in Kur'an Sosyolojisinin temel İslâmi ilimlerle dirsek temasına girmesi gerektiği vurgusu da, bugün gelinen noktada büyük önem taşımaktadır. (s. 23)

Bayyiğit, yeni bir metodoloji ve perspektifle Kur'an Sosyolojisi çalışmalarına ihtiyaç olduğunu belirtirken, bunu sosyolojinin bir toplumu anlama aracı olmasına dayandırmakta, Kur'an'ın toplumun temel dinamiği olma özelliğinden yola çıkmaktadır. Bayyiğit'e göre İslâm toplumlarının anlaşılması açısından Kur'an Sosyolojisi artık bir zorunluluk haline gelmiştir. (s. 24)

"Kur'an, Peygamber ve Toplum" başlığını taşıyan Dr. Metin Doğan'ın makalesi, Kur'an'daki farklı toplum tipolojileri, bunların özellikleri, aile ve peygamber ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dr. Doğan, öncelikle çok farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış, dolayısıyla kültür olarak da farklılaşmış toplumları Kur'an perspektifinden betimlemeye çalışmaktadır. Bu farklı toplumlar, dolayısıyla farklı kültürler içinde bir peygamber bulunmuş ve o şartlar altında peygamberlerin öncü ve değişimci rolleri önem kazanmıştır. Makalede peygamberlerin karizmatik niteliklerine değinilse de, onların toplumsal bir varlık oldukları ısrarla vurgulanmaktadır. Bu, peygamberlerin somut toplumsal realiteler içinde hareket ettikleri gerçeğine işaret etmektedir.

"Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplara Giriş" başlığını taşıyan Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tekin'in makalesi ise, Kur'an orijinli ve sosyal grup ihtiva eden 12 kavramı inceleme konusu yapmaktadır. Bunlar; Fevc, Muhacir, Ensar, Şia, Karye, Şa'b, Fîe, Taife, Fırka, Raht, millet ve Ümmet kavramlarıdır. Tekin, bu kavramları Kur'an-ı Kerim'de geçtiği yerlere de bağlı kalarak, Tefsir, Hadis ve İslam Tarihi vb. kaynaklardaki donelerle daha da açımlamakta ve bunları sosyolojik formatta inşa etmeye çalışmaktadır. Kavramları hem nitelik hem de nicelik olarak incelemeye tabi tutan Tekin, esbâb-ı nüzûl ve dilbilgisinden de yararlanmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Tekin'in makalesinde altı kuvvetle çizilmeye çalışılan bir kaç nokta bulunmaktadır. Öncelikle Tekin, "Kur'an Sosyolojisi" kavramında tartışmalara bağlı kimi rezervlere sahip olduğunu belirtmekte ve kavramın içeriğinin yeniden tartışılması gerektiğini ima etmektedir. (s.76) Diğer nokta ise, Kur'an-ı Kerim'in sosyal grup anlayışı ile modern sosyolojinin grup anlayışının farklılığıdır. Buna bağlı olarak Kur'an'daki sosyal grupların nicelikten ziyade nitelikle daha çok ilgilendiğine ve aşkın boyutunun da bulunduğuna dikkat çekilmektedir. (s. 116)

Yrd.Doç.Dr. Celâleddin Çelik'in "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım" başlığını taşıyan makalesi, değişim olgusuna teorik ve tarihsel yaklaşım ile kavramsal ve kuramsal çerçevesi içinde toplumsal değişimi anlattıktan sonra Kur'an-ı Kerim'de toplumsal değişme olgusunu çok farklı boyutlarıyla irdelemektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın değişim kavramına yaklaşımı, değiş-

menin bireysel ve toplumsal görüntüleri, değişme faktörleri, boyutları, yönü ve değişmenin sosyolojik bağlamı Kur'an perspektifinden değerlendirilmektedir.

Çelik'in önemle dikkat çektiği ilk husus; toplumsal değişme kavramlarının değer yüklü içerikleri ile dinin bu bağlamda bağımlı değişken olarak indirgemeci bir yaklaşıma maruz kalmasıdır. Çelik'e göre, toplumsal değişme analizlerinde kullanılacak kuram ve kavramların bu anlam ve değer yüklerine dikkat etmek gerekmektedir. Ayrıca sadece toplumsal değişmenin basit bir nesnesi olmayan dinin bağımsız değişken olarak da oynadığı rolün altı çizilmektedir. (s. 141-142)

"Kur'an'da Toplumsal Çöküş" başlıklı makalesinde ise Doç. Dr. Ejder Okumuş, toplumsal çöküş kavramından, Kur'an'da Toplumsal Çöküş'e doğru mantıki bir anlatım kurmaktadır. Bir kavram olarak toplumsal çöküş, toplumsal çöküş kuramları, Kur'an'da toplumsal çöküş fenomeni, Sünnetullah ve toplumsal değişim, Kur'an'da toplumsal çöküşün nedenleri başlıkları altında toplumsal çöküş fenomeni Kur'an açısından irdelenmektedir.

Okumuş'un altını çizdiği en önemli husus; Kur'an'ın meseleye bir model sunmaktan çok, meşruiyet çerçevesi içinde bakması ve toplumsal çöküşü tek faktörle açıklamaya çalışan yaklaşımlardan mesafe almasıdır. Bu da Okumuş'a göre, Kur'an kutsallığı ve O'nun aşkın boyutuyla ilintili bir durumdur. Diğer yandan bu konunun "Sünnetullah" kavramıyla bağlantısı da makalede önem kazanmakta ve farklı bir biçimde işlenmektedir. Yine makalede ulaşılan en önemli sonuçlardan birinin de, Kur'an-ı Kerim'in toplumları ıslah mekanizmasının kurulması gerektiğine dair yaptığı vurgudur. (ss. 197-200)

Editör Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit tarafından yazılan ve Kur'an ile ilgili çok farklı alanlarda yapılmış çalışmaları ihtiva eden "Bibliyografik Bir Deneme" başlıklı altıncı makale kitabın son makalesidir. Bu bibliyografya Türkiye'de Kur'an'la ilgili makale, tez ve kitapların künyesini vererek, bir yandan bu alanda alınan mesafeyi göstermesi açısından diğer yandan yönelimler açısından bir ufuk çizmektedir. Bu bibliyografyanın ileriki yıllarda genişleyeceğini ümit edebiliriz.

Oldukça muhtevalı yazıların yer aldığı kitap, sahanın ilklerindendir ve yıllardır bu alandaki birikimin bir meyvesi olması itibarıyla büyük önem taşımaktadır. Önümüzdeki yıllarda bu tür çalışmaların arkasının gelmesini temenni ederiz.